المحجّة

مجلّة متخصّصة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ و الفلسفة الإسلاميّة

21

عدد خاصّ: عودة المتافيزيقا



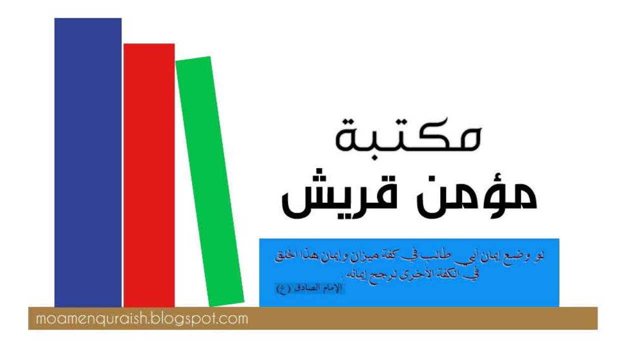
معهد المعارف الحكميّة

للدراسات الدينيّة والفلسفيّة

رسالة معهد المعارف الحكميّة

المحجّة | العدد الواحد والعشرون ٢٠١٠

مجلّة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة



قـواعـد النشـــر فـــي المجلّـة

١. تنشر المجلّة البحوث العلميّة والمقالات الفكريّة التي تتحقّق فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها)، بعد الاطّلاع عليها من قبل هيئة التحكيم.

٢. لا يقلّ البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، ولا يزيد عن ٨٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣. يحقّ للمجلّة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتّفاق مع الباحث.

٤. يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنّيّة.

٥. يحقّ للمجلّة إعادة نشر الموادّ التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصليّة، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ما يُنشر في المجلّة يعبّر عن رأي صاحبه ولا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة

فهـرست المحتويـــات

مقابلـــــة

ملفّ العـــــدد ٢٢ [المعـــــاد]

ملفّ العـــــدد ٢٣ [الوعـي، الهويّة، الجســد]

افتتاحيّة العدد

عودة المِتافيزيقا

فمن جَهِلَ بمعرفةِ الوجود يسري جهلُهُ في أمّهات المطالب ومُعظماتها

صدر المتألّهين

١.

يقترن السؤال بذات الإنسان مهاجرًا بها إلى حيث يستقرّ معها في مراتع اليقين[١]. ولا تثريب على صاحب المسألة ولو تمرَّدَ، بل لو لم يتمرّد لم يكن فيلسوفًا. بيد أنّ آفة الفلسفة المُقامةَ في تمرّد السؤال وعدمَ الانتقال إلى اليقين المُسائل، أو القناعة المُسائلة. فلا بدّ للفيلسوف، في كلّ حال، من حسّ سؤالٍ ومُساءلة، إلّا أنّه ينبغي له الولوج من السؤال المتمرّد إلى مُحكَم يحتكم إليه، وإن لم يجز له التخلّي عن مساءلته (المحكَم) في عزّ تيقُّنه به، وإلّا لبث في رعونة السؤال أبدًا.

وقديمًا درج الفلاسفة على تخصيص الأسئلة الأولى بعلم أسموه 'الفلسفة الأولى'، وتلبّسَ بـ'المتافيزيقا'. ولعلّ الجامع بين هذه الأسئلة الأولى هو تمحورُها حول الوجود، العامّ والخاصّ (الإنسانيّ)[٢]، والغاية منه. وقد بنوا لهذا العلم صروحًا آخذ ما تكون بالتعقيد، منهجًا ولغةً،

(١) عن السؤال المهاجر، انظر، شفيق جرادي، «الدين، الفلسفة، والسؤال المهاجر»، مجلّة المحجّة (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠٠٩)، العدد ١٩، الصفحات ٨٩ إلى ٩٤.

(٢) تجد، في هذا العدد، أحد أبرز الأمثلة على مَفصَلة المتافيزيقا لتكون على قياس الوجود الخاصّ. انظر، إمانويل لفيناس، «الأنطلوجيا: هل هي تأسيسيّة؟»، ترجمة عليّ يوسف. وهذا تيّارٌ رائجٌ في الفلسفات الفرنسيّة والألمانيّة، ترفضه الفلسفة التحليليّة بشكلٍ عامّ. فهي تتبنّى بقوّة تعريف غوتلوب فريغه Gottlob Frege للوجود إذ يماهيه بالعدد ١، فيكون خلافه

وتباينت آراؤهم فيه حتّى تضادّت، أو كادت. وانهمك أهل الحميّة من الفلاسفة في إصلاح هذا العلم، أو هذا الفنّ أو هذه الصناعة – ما شئت فسمِّ –، وكان لبعض أصحاب النوايا الحسنة دورًا في مفاقمة متاعب المتافيزيقا.

لقد رأوا إلى العلم الوضعيّ، في صعوده المبهر، كمعيارٍ ومحكٍّ ينبغي للمتافيزيقا الاقتداء به كيما تنجو من عُقَد المنهج وتكلّف اللغة. أمّا منجهه (العلم الوضعيّ) فقد كان أنيقًا دقيقًا يتوسّل التجربة، ويعوّل عليها في صياغة حقله المعرفيّ، وأمّا اللغة فكانت جليّةً مُنسابةً انسياب البرهان الرياضيّ. والحقُّ أنّ بعض أرباب المتافيزيقا أغلقوا الأبواب على غيرهم، وفضّوا الأنصار من حولهم، بلغتهم العصيّة، ومواقفهم الجازمة المتعجرفة في إقصائيّتها[٣].

ربّما كان هذا ما دعا كانط إلى مناشدة 'كلّ متافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا'[٤]، ودعوتها إلى الكمال بالتأسّي بالعلم الوضعيّ. ثمّ كانت دعوة هُسرل إلى فلسفةٍ بقامةِ العلم المُحكَم[٥]. لا بدّ، أوّلًا، أنّهما، وغيرهما، توسّما في لغة العلم ما يلمّ شتات المعرفة، ويوحّد لغةَ مُباشرتها ومقاربتها. ولا بدّ، كذلك، أنّ توافق العلماء على رأي، واجتماعهم على قول، تبدّى لهما، ولغيرهما كذلك، مشهدًا أكثر جاذبيّة – حين كانت الحقيقة لا تزال واحدة (!) – من تنافر الفلاسفة وتناحر المتافيزيقيّين.

وفي كلّ الأحوال، لا بدّ من مَحكَم. ومع ضمور شرعيّة المَحكَم الماقبليّ، والمَحكَم الخُلُقيّ، والمحكَم الدينيّ، صارت المَحكَميّة للعلم وحده، وقد كان، عصرَذاك، المصدرَ لكلّ ثبات. أمّا وقد نرى تحلّله من الثبات في شتّى المضامير[٦]، فلا بدّ لنا من عودةٍ إلى ما يُعطينا ثابتًا، نشرَعُ منه إلى مُباشرةِ المتغيّر وقراءته؛ لا بدّ لنا من عودةٍ إلى المتافيزيقا.

(العدم) العدد صفر (وهذا امتدادٌ لتأثير كانط في حصره للوجود بالوجود الرابط copula). وهذا ما يُسمّيه بيتر فان إنواغن بالمفهوم الرفيع للوجود thin conception، في مقابل الوجود الكثيف thick conception عند القارّيّين، وهي قسمةٌ أخذها عن أستاذه ويلارد كواين، أبرز الفلاسفة الأميركيّين في القرن الماضي. انظر،

P. van Inwagen, *Ontology, Identity and Modality: Essays in Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 4.

(٣) انظر، في هذا العدد، خنجر حميّة، «إشكاليّة المتافيزيقا وأزمة تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة: جدل الفكر والواقع عند غاستون باشلار».

(٤) في إشارة إلى كتابه *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*، الذي تُرجم إلى العربيّة تحت عنوان، **مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا**، ترجمة الدكتورة نازلي اسماعيم حسين، مراجعة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الكتاب العربيّ، الطبعة ١، ١٩٦٧).

(٥) في إشارة إلى كتابه *Philosophie als strenge Wissenschaft* وقد تُرجم إلى العربيّة. انظر، هُسّرل، **الفلسفة علمًا دقيقًا**، ترجمة وتقديم محمود رجب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢).

(٦) تجد تحليلًا قيّمًا لهذه المسألة في المقالة المترجمة في هذا العدد لإدوارد نيكول. انظر، «العودة إلى المتافيزيقا».

وإذا أردت فهمَ المتافيزيقا من تعريفاتها، فلكَ أن تجدها وفيرةً في الدراسات المنشورة في هذا العدد – أوليست هي محوره؟ أمّا لغاياتنا هنا، فيكفيني أن أقول إنّها فلسفة الوجود (أو الواقع)، وقد استعملوا لها، مؤخّرًا (القرن السابع عشر)، لفظ الأنطلوجيا[٧] حينما أقصيت المتافيزيقا، أو انتشرت، فترهّلت، شأنها شأن الفلسفات المضافة فصار لكلّ حيّزٍ فلسفيّ متافيزيقاه. والوجود المقصود هنا هو الوجود المطلق – أو الوجود القسميّ باللغة الصدرائيّة – وليس هو الوجود المتعيّن، أو الموجودات، أي الوجود المتلبّس بالماهيّات. والوجود المطلق هو أشمل المفاهيم وأوسعها، فتناله النفس دونما واسطة، وتظفر به دونما تروّي؛ بل هو واسطة التعرُّف على الموجودات. إنّه محكَمُنا الأوّل. هو المبدأ الأوّل، بتعبير ابن سينا[٨]، فلا حقّ لنا في تجاهله، أو نسيانه، أو تعليقه، كما ارتأت المنهجيّة التأمُّليّة الشكّيّة عند ديكارت. وقد وجدت هذه المنهجيّة توسعةً هائلة في فنُمنُلوجيا هُسرل الذي رأى أنّ تعليق epoché الواقع، ومباشرةَ الأشياء في تبدّياتها لذواتنا، هو سبيل فهمه (الواقع) الأنسب.

وليست الذات، أو العقل – أو اللغة بالتَّبَع والاشتقاق – مبدأ سابقًا على الواقع، بل هي جزؤه، وهو مشتملٌ عليها. وقد نرى المآلاتَ التي أوصلتنا إليها انعطافة ديكارت نحو الذات – وقد ساهم فيها، وغذّاها، لوك وهيوم وكانط – «والانعطافة اللغويّة» التي وَلَتها في الحاكميّة على الاشتغال الفلسفيّ الغربيّ. إنّ تأخير الواقع – وهو أكثر الأشياء حضورًا وظهورًا – لا يولّد إلّا الرِّيبيّات والمثاليّات التي تفتك بالمتسالمات الفكريّة.

٢.

ولا مشاحّةَ في مركزيّة العقل، بيد أنّ العقل نفسه يروم ما يحتكم إليه[٩]؛ وما يُجلّي العقلَ الكلّيَّ عندنا، إنّما هو أثَرةٌ نأخذها عن معصوم. ولئن نَحَت الفلسفةُ الغربيّةُ منحى اللغة العلميّة في تكميل لغتها لأنّها ترى في اللغة العلميّة كمالَ اللغة، فإنّنا نرى في القرآن الكريم، وفي نصّ المعصومين، اللغةَ الكاملة والناظمة لكلّ إطارٍ لغويّ في أيِّ الميادين المعرفيّة اتّفق تداولُه. فالقرآن، والنصّ المعصوم، الذي يؤسِّس، في الوسط الإسلاميّ، لزخم الانطلاقة

(٧) انظر،

P. van Inwagen, *Ontology, Identity and Modadility*, Ibid. p. 1, fn. 2.

(٨) يقول إدوار نيكول، «المبدأ الأوّل هو الدليل الحضوريّ. والمبدأ ليس إيجادًا بل حيازة دائمة». «العودة إلى المتافيزيقا»، مصدر سابق.

(٩) عن محظورات الاحتكام إلى العقل وحده، انظر، في هذا العدد، محمّد مصباحيّ، «المتافيزيقا في مواطنها الأصليّة: حوار الفلسفة والتصوُّف».

المعرفيّة المُوجِّهة، ثمّ يُنشؤ حولها دوائر يكون التفاعل مع كلّ فكرٍ متناظرٍ من ضمنها، هو الناظم والمعيار والمصفاة لكلّ فكرٍ يريدُ لنفسه لقبَ 'إسلاميّ'، وكذلك، لكلّ لغةٍ تريد أن تُسمّي نفسها 'ملتزمة' و'إسلاميّة'. ومتى ما اتّضح لدينا المُحكَمُ في الفلسفة الإسلاميّة، فإنّنا نقفُ الفيلسوف موقفَ المُسائل والمُراجِع الذي لا ينفكّ يتفحّص الموروث الفلسفيّ الإسلاميّ مهذِّبًا إيّاه من كلّ دخيلٍ ذي سلطةٍ، ولو كان من قامة أفلاطون. لا أقول هنا برفض التفاعل مع النتاج الإنسانيّ بعامّةٍ، لأنّه ليس بنتاج مُشتغلة المسلمين، بل ما أرمي إليه هو التفاعل معه على أساسٍ خلفيّةٍ ما، يصوغها، في الإطار الفلسفيّ الإسلاميّ، ما وَصَلنا عن طريق الوحي متى ما تثبّتنا من مصدريّته.

أمّا مناوءةُ المتافيزيقا من بابِ عدم انسجام أربابها، فربّما قدّمت له نفس طبيعة المبحث المتافيزيقيّ تسويغًا. ولا يقدح تكثُّر الأنساق والإجابات المتافيزيقيّة في قيمتها كمبحثٍ معرفيٍّ إنسانيّ. فللمتافيزيقا جنبةٌ تُذكِّرُ بالدراسات الأدبيّة وسرديّات الذات من حيث يرتبطُ الحاصل الفلسفيّ بتجربة الكاتب التي لا تنفكّ عن ذاتيّته، وإن كانت الأدوات المعرفيّة الأخرى في متناول الفلاسفة جميعًا على حدٍّ سواء. من هنا، فإنّ الكتاب الأدبيّ لا يفقد قيمته مع الزمن – ومن شكَّ في الإنتاجيّة المعرفيّة لهذا النحو من الاشتغال العقليّ، فهو ممّن قرأ الأدب ولم يتذوّقه. بالتالي، لا تزال مُصنّفات أرسطو وأفلوطين والكندي وابن سينا وغيرهم تثيرُ فينا ما تُثيره مؤلّفات العباقرة ممّن قرض الشعر وروى الذات أدبًا.

وكذا، للمتافيزيقا جنبةٌ تذكّر بالعلم الوضعيّ من حيث تراكمُ معطياتها وانبناءُ المُحدَث من نظريّاتها على ما سلف، وهذا ما يجعل العودة، مثلًا، إلى كتابات أرسطو العلميّة مدفوعةً بهمٍّ تاريخ–علميّ، وليس علميًا صرفًا، أمّا العودة إلى ما بثّه من فلسفةِ وجودٍ وسياسةٍ وأخلاق، فقد يكون أولى، أحيانًا بالطبع، من العودة إلى ما يُكتبُ اليوم في هذا المجالات.

وقد كان لانسحابِ بعض المباحث الفلسفيّة، واندراجها في المجالات العلميّة، أثرُ تحفيزِ بعض المتفائلين العلمويّين على القول بخاتمة مشابهة لكلّ المباحث الفلسفيّة، حيث تضمُر الفلسفة وتتراجع إلى الخلف إذ يتقدّم العلمُ مالئًا كلّ المساحات. بلى، تتقدّم المتافيزيقا، وتتراكم مع تقدُّمها المعرفة التي تعطيناها. وثمّة، في تاريخ المتافيزيقا، محطّات تحدث فيها تحوّلات تتّسع على إثرها معرفتنا بالوجود وبأنفسنا، وتتراكم كمًّا ونوعًا، وإن كان التراكم، لا محالة، انتقائيًّا.

وهنا سؤال. إذا كانت المعرفة الإنسانيّة مَشيدةً بحسب الاجتماع، ومَصيغةً بحسب

التاريخ، ومحكومةً للسياقات[١٠]، فهل من مسوّغ للعودة إلى الفلسفات القديمة في محاولة الإجابة عن أسئلة معاصرة؟ هل من جدوى تُرتجى؟ أظنّ قويًّا أنّه بلى. لماذا؟ لأنّ الحقّ واحدٌ غير قابل للقسمة! غاية الأمر أنّنا نحيط، كلٌّ من زاويته، بمقدارٍ منه، يزداد أو يتضاءل بمقدار سعة وعائنا الوجوديّ المعرفيّ. وهذا لا يدعونا إلى الوقوف عند الأنساق الفلسفيّة القديمة كمنجزات نهائيّة محيطة بكلّ ما يمكن أن يُقال. فقد يضعنا العقل الفاحص للفيلسوف المتخطّي لكلِّ اختلاجات الزمان أمام «زوايا» جديدة، نرى معها أنّ الواقع المترامي أكثر عمقًا ممّا حسبنا.

ولربّما قيل إنّ تقدُّمَ المتافيزيقا يأتي مع تطوّر مناهجها التي يبتدعها عباقرة الفلاسفة. وللمنهج دوره، بيد أنّه اصطبغ، على الأكثر، بصبغة الإقصائيّة والقَصريّة. أي إنّه غالبًا ما وقف بإزاء الأنساق المختلفة موقفَ المباينة التامّة فرفضها برمّتها، وقَصَر الحقيقة على ما يستطيل عليه، متعاميًا عن كلّ ما خرج عن متناول أدواته، ومعلّقًا إيّاه إلى اللاحين.

٣.

إذًا، ما منشؤ تقدّم المبحث المتافيزيقي؟ هو بالطبع يأتي مع بروز عبقريّة ما تعيش أقصى مديات تمرّد السؤال، وتنخلع عن كلّ معوّقاته من هيبة الأنساق السائدة وسلطتها، ونفوذ الرجعيّات والجمادات الشائعة والضغوط الاجتماعيّة المتفشّية، ووطأة التفلّت من ربقة الأستاذ المؤسّس، ونزعة الفرادة والتميّز وغير ذلك ممّا لا يجد سوى الفيلسوف الحكيم حقًّا طاقةً على تخطّيه. ولربّما أتت (العبقريّة المذكورة) بمنهجها الخاصّ. أمّا إذا صحّ ما قيل، «لولا الحيثيّات لفسدت الحكمة»، فإنّ الحكيم، قيد التقريظ، هو من تسلّط على الحيثيّات، وحَكَم بسؤدده عليها، واتّساعُ حَدَقة الحيثيّات خصيمُ انغلاق المنهجيّات – بالمعنى الإقصائيّ للكلمة.

عن أيّ الحيثيّات كلامُنا؟

إذا سلّمنا بكون المتافيزيقا هي البحث عن أكثر بنى الواقع أساسيّةً، وهو تعريفٌ يلقى رواجًا متجدّدًا، بل إذعانًا هو يفرضه من ذاته، فإنّ الحيثيّات المقصودة هي حيثيّات الواقع.

---

(١٠) انظر،

J. Searle, *Philosophy in New Century: Selected Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 8-9; W. Sweet (ed.), *Approaches to Metaphysics* (Dordrecht: Kluwer Academic Press, 2004), 6, 17.

بالتالي، الأقدرُ على الإحاطة بالواقع هو من شحذ حدسه، وكافّة أدواته، لتترصد الواقع في حيثيّاته.

٤.

قبل هذا، وليس ببعيد عن زخم عودة المتافيزيقا، فإنّها [المتافيزيقا]، في سعيها لاستعادة المشروعيّة، قد كابدت عناء تبيانَ حيثيّاتها هي، وتمييزها عن حيثيّات كلّ من المنطق والعلم الوضعيّ. فالمنطق لا يعفينا من عناء البحث في المتافيزيقا، ولا يغنينا عنه، لتغايرهما، فهما مجالان للاشتغال الفكريّ لهما حيّزهما الخاصّ. ومن مميّزات المبحث العلميّ الإسلاميّ، تاريخيًّا أقلّه، أنّه يعتني بتبيان مجالات العلوم وموراد اهتمامها. وهاهنا سبيلان لتمييز المنطق عن الفلسفة. أحدهما يميّز بين نوعين من الضرورة (أو الوجوب) هما الضرورة الذاتيّة (الفلسفيّة) التي تكون بمقتضى الطبائع، أو الماهيّات[١١]، والضرورة المنطقيّة القائمة على أصول الهويّة وعدم التناقض والثالث المرفوع[١٢]، وقديمًا ماهت الفلسفة الإسلاميّة بينهما. وثانيهما التمييز بين المعقولات الثانية المنطقيّة والمعقولات الثانية الفلسفيّة، وهو من إبداعات الفلسفة الإسلاميّة[١٣].

والمعقولات الثانية هي أحكام ذهنيّة على الوجود، مبتوتة الصلة بالخارج إلّا من حيث هي (بعضُها كما سنرى) صفات للأعيان الخارجيّة. فحضور صور هذه الأعيان في الذهن، في كلّيّتها، ينتج المعقولات الأولى من قبيل الإنسان والنور والماء والبياض والدائرة وما إلى ذلك. وبتعبيرهم، فإنّ المعقولات الأولى عروضها واتّصافها في الخارج. ثمّ إنّ الذهن يحكم على هذه المعقولات الأولى فتتحصّل لدينا المعقولات الثانية التي جعلها الفارابيّ وابن سينا حقل اشتغال المنطق. فجاء الإشكال بأنّ بعض المعقولات الثانية، من مثل العلّة والمعلول،

---

(١١) من قبيل قولنا «النار تحرق بالضرورة» **بمقتضى طبيعتها**.

(١٢) انظر، في هذا العدد، حسن بدران، «الحقيقة المتافيزيقيّة بين حسّ الطبيعة وحدس الوجود»؛ وأيضًا، جوناثن لوو، «إمكان المتافيزيقا». يقول الشيخ بدران، في بيانه للهجمة على المتافيزيقا، «ولم يقتصر النقد على شيئيّة الوجود، وإنّما امتدّ إلى النظام المنطقيّ الذي انبثق عنه». وبالفعل، فإنّ عمليّة نزع الشرعيّة عن المتافيزيقا، راكمت زخمها الأساسيّ على إثر الهجمات التي انصبّت على مبدإ عدم التناقض، فزلزلت التوافق التاريخيّ عليه. ومع العودة التي تشهدها مباحث المتافيزيقا، فإنّ مباحث المنطق المصاحب لها تشهد تعافيًا ملحوظًا، كذلك. انظر، على سبيل المثال،

E. N. Zalta, "In Defense of the Law of Non-Contradiction", in G. Priest and B. Armour-Garb (eds.), *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2004); M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

(١٣) انظر، مرتضى المطهري، **شرح المنظومة**، ترجمة عمار أبو رغيف (مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ)، الصفحات ١١٠ إلى ١٤١.

والإمكان والامتناع والشيئيّة وغيرها لا يمكن أن تكون موردًا لاهتمام المنطق الذي يُعنى بالقضايا الذهنيّة والحال أنّها من مختصّات القضايا الحقيقيّة. هنا ينبري نصير الدين الطوسيّ ليقعّد لحيثيّتي المعقولات الثانية مفسحًا في المجال، شيئًا ما، لقسمة لن تلبث أن تنضج مع الملّا صدرا. إذًا، ثمّة معقولات ثانية منطقيّة، تكون مظروفةً للذهن بالمطلق، ومن أمثلتها[14] النوع والجنس، والكلّيّ والجزئيّ... وثمّة معقولات ثانية فلسفيّة لها نحو انطباقٍ على الخارج وإن كان عروضها في الذهن، وقد مرّ معك من أمثلتها. بأيّ الأحوال، فإنّ مردّ كلّ تمييز بين المنطق والمتافيزيقا يكون إلى الفارق بين الأساس الصوريّ المفهوميّ، وهو مورد اشتغال المنطق، والأساس الأنطُلوجيّ الذاتيّ، وهو مورد الاهتمام المتافيزيقيّ.

أمّا تمييز العلم عن الفلسفة فسُبُله شتّى. فقد يُقال إنّ الاختلاف يكمن في الطبيعة التجريبيّة للعلم والطبيعة التأمُليّة والحدسيّة والبرهانيّة للفلسفة، وقد يقال هو المائز بين الاستقراء والقياس وما إلى ذلك. بيد أنّ العلم يقتضي الفلسفة[15] – لاحظ معي أن استعمال مفردة الفلسفة دونما قيد، غالبًا ما يُقصد منه فلسفة الوجود – إذ ما لم تتحوّل المقدّمات الاستقرائيّة إلى مقدّمات قياسيّة فيستحيل تحقُق اليقين الذي يأتينا به العلم. وهذه مسألة أستوقفت كثيرين من الفلاسفة – انطلاقًا من هيوم – تربّصوا بدوائرها المتافيزيقا ليدحضوها. هنا تستعين الفلسفة الصدرائيّة بمقولة «الفرد بالذات» لتعلن أنّ لنا سبيلًا إلى المطلق وهو الفرد متى ما نزعنا عنه ما به التمايز وحافظنا على ما به الامتياز. على سبيل المثال، إنّنا عندما نرى الأبيض لأوّل مرّة، فإنّنا نصل من خلاله إلى الأبيض المطلق، فكلّما رأينا هذا اللون عرفناه مع عدم احتياجنا إلى تتبّع كلّ أفراده لنحيط علمًا به في إطلاقه، وذلك بمقتضى القاعدة: «كلّ ما صحّ على الفرد [بالذات] صحّ على الطبيعة»[16].

٥.

بالعودة إلى حيثيّات الواقع، فإنّي لا أجد بدًّا، في محاولة بيان المسألة، من التمثيل بمثال. وسألجأ إلى ما عُرِف بالسؤال الأبستمُلوجيّ الذي طُرح في إزاء نظريّة المطابقة، أي النظريّة التي عُنيت بقراءة علاقة الذات والموضوع، والذهن والخارج، والمفهوم والمصداق. يقول الشيخ شفيق جرادي،

(١٤) **شرح المنظومة**، مصدر سابق، الصفحات ١٣٨ إلى ١٤١.

(١٥) «ما من علم يعول نفسه بنفسه» بعبارة نيكول. انظر، أيضًا، «إمكان المتافيزيقا» لجوناثن لوو.

(١٦) مهدي الحائريّ اليزديّ، **هرم الوجود**، ترجمة محمّد عبد المنعم الخاقانيّ (بيروت: دار الروضة، ١٩٩٠)، الصفحة ١٥٨.

علينا أن نميّز بين متن الواقع ونفس الأمر، وهو الوجود المصاحب بوحدته للكلّ فكرًا وذاتًا وخارجًا وواقعًا - بوحدة حقّة - وبين تقسيم مبنيٌّ على ما نسمّيه بـ«الما بإزاء»، ونقصد به أنّ الذات بحقيقتها موضوع، لكنّنا، حينما نريد أن نقيس على قاعدة المغايرة، فإنّنا نسمّي الذات بإزاء غيرها ذاتًا ونسمّي غيرها بإزائها، أي بما يقابلها، موضوعاً، وهكذا الفارق بين الذهن والخارج. لذا، فإنّ الثنائيّة التي دمّرت الذات وشيّأتها، بعد أن أهملتها، هي ثنائيّة افتراضيّة أوجبتها الضروراتُ المنهجيّة، ثمّ ما لبثنا أن حكمنا عليها باعتبارها ضرورة مسلّمة لا تقبل الجدل...[17]

إذًا، كيف ترتبط الذات بالموضوع؟ أيّهما أولى؟ هل الموضوع صنيعة الذات، أم هي تقف إزاءه موقف من لا يملك إلّا أن ينساب معه، وإن استطاع أن يقرأه؟ كيف تكون هذه الثنائيّة افتراضيّة وعليها تقتات آلاف الأوراق الفلسفيّة التي صيغت في غيرِ عصرٍ وحقبة؟

يبدو أنّ المتافيزيقا اليوم، في عصر ما بعد الرِّيبيّة، مدعوّة لإعادة صياغة العلاقة بين الذهن والحقائق الخارجيّة، ولا محيص عن صياغة واقعيّة لهذه العلاقة قائمة على قبول الذهن جزءًا من الواقع، وإن كان جزءًا له خاصّيّة الحكاية عنه. وما لم نلحظ في الذهن تينك الحيثيّتان، فإنّ أسئلة الذات والموضوع لن تفتأ تفسد نظرتنا الفلسفيّة للعالم مع ما لهذه من تداعيات على مجمل واقعنا.

يقول مايكل دومت، وهو من مبرَّزي الفلاسفة المعاصرين،

لقد مرّت الفلسفة التحليليّة [وليست القارّيّة بأحسن حال كذلك!] مؤخّرًا، بمرحلة تدميريّة؛ قلّة، بالفعل، من لم تخرج منها بعد. في تلك المرحلة، بدا أنّ المهمّة المشروعة الوحيدةَ للفلسفة هي التدمير. أمّا اليوم، فمعظمنا يؤمن بأنّ للفلسفة، مجدّدًا، دورها التشييديّ؛ أمّا وقد كان التدمير شاملًا، فإنّ التشييد، ولا بدّ، سيكون بطيئًا[18].

يعزو جون سيرل هذه التدميريّة إلى فقدان الثقة بالواقع وبتراكم المعرفة الموضوعيّ، ويرى أنّه لا بدّ لنا اليوم من التسليم جدلًا بالواقع الخارجيّ إذا ما أردنا الخروج من مآزق الفلسفة الراهنة ومتاهاتها. وأظنّ أنّ المسار الذي أدّى إلى ما وصلنا إليه، هو الذي بدأ بإقامة الثنائيّة الحادّة بين الذهن والخارج، ورأى للذهنِ والمعرفةِ قيوميّةً على الخارج، فما عادت، معه، المتافيزيقا علمَ الوجود، بل غدت العلم المعنيّ بتحديد قابليّات العقل وحدود المعرفة الإنسانيّة (كانط)، وهذا ما صيّرها، في أحسن الأحوال، وصيفةً تعمل لحساب علوم المعرفة

---

(١٧) «الدين، الفلسفة، والسؤال المهاجر»، مصدر سابق، الصفحة ٩٢.

(١٨) انظر،

M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, op. cit., Intro.

واللغة.

أمّا في الفلسفة الإسلاميّة فقد حال اجتراح الحلّ الأنطُلوجيّ للمسألة دون بقاء الوضع الإبستمُلوجيّ مهتزًّا، فكان أن خرج إلينا ابن سينا بعددٍ من المقولات مثل الماهيّة والمعقولات والوجود الذهنيّ، التي وفّرت، لمن تلاه، مادّةً للخروج بنسقٍ فلسفيٍّ مُحكَم يرفض الواحديّات دون أن يغرق في الثنائيّات[١٩]. وفي الواقع، فإنّ الاشتغال الفلسفيّ المعاصر بات يرى أن لا مفرّ له من الحلول الأنطُلوجيّة[٢٠] لهذه المسألة الإبستمُلوجيّة، لذا تراه يطرح موضوعاتٍ من قبيل الوجود القصديّ intentional existence، وأنطُلوجيا المتكلِّم first-person ontology والموضوعات (الأشياء) الذهنيّة mental objects وسوف أشرح هذه المتلازمات وتداعياتها توًّا. بعبارةٍ أخرى، لقد بات أكثر اهتمامًا في تمييز الحيثيّات الوجوديّة للمسائل قيد المعالجة.

أولى النقلات المتقنة لابن سينا كانت تمييزُه بين الوجود والماهيّة[٢١]. ثمّ قسّم الوجود إلى عينيّ وذهنيّ. والماهيّة محايدة بالنسبة لهما. فالوجود ليس ذاتها ولا جزء ذاتها، وإلّا لما انفكّ عنها، والحال أنّ كلّ المعاناة الفلسفيّة تنصبّ على إثبات الوجود لماهيّة بعينها، أو نفيه عنها! تُعيننا القسمة المذكورة على استبيان علاقة الذهن بالخارج. فما يحضر في الذهن إنّما هو نفس الماهيّة التي تتلبّس الوجود عينًا، وإن كان أثرها في الخارج غير أثرها في الذهن - دفع الجهل.

---

(١٩) انظر، في هذا العدد، توشيهيكو إيزوتسو، «البنية الأساسيّة للتفكير المتافيزيقيّ في الإسلام».

(٢٠) ثمّة حلّ منطقيّ للمسألة، تقدّم به الملّا صدرا، يقوم على التمييز بين نوعين من الحمل: الحمل الأوّليّ الذاتي، أو الحمل المفهوميّ، والحمل الشايع الصناعيّ، أو الحمل المصداقيّ. انظر، للاستزادة، شرح المنظومة، مصدر سابق، الصفحات ٦٨ إلى ٧٣.

(٢١) يرى روبرت ويزنوفسكي أنّ الإنجاز الأساسيّ عند ابن سينا كان في مبحث الموادّ الثلاث (الوجود، العدم، الإمكان)، وهو يقابل مبحث الجهات الثلاث في المنطق. وهذا دليلٌ آخر على أنّ عبقريّة ابن سينا كانت في بيانه وتفصيله لحيثيّات الواقع (والجهة هي الحيثيّة) بما فسح في المجال لتقدُّم فلسفيٍّ هائل. ومبحث الجهات modalities يحتلّ حيّزًا واسعًا في المنطق الغربيّ المعاصر بعكس المنطق القروسطيّ أو الأرسطيّ. أمّا بعد ابن سينا، عند الفلاسفة المسلمين، فقد صار عمدة المبحث المنطقيّ هو الجهات والموجّهات - يُسمّيها طلبة المنطق «الموجّهات»، في دليلٍ آخر على أنّ أكثر ما يُجهد ذهن طالب الفلسفة وحدسه، إنّما هو تقصّي المسائل في حيثيّاتها. انظر،

R. Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennan Tradition", in P. Adamson and R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 113-115; T. Street, "Logic", in P. Adamson and R. Taylor (eds.), op. cit. 256-257.

كما وانظر، في هذا العدد، نادر البزريّ، «السينويّة ونقد هايدغر لتاريخ المتافيزيقا». وهذه قراءة مقارنة تبرز إسهامات ابن سينا في المتافيزيقا بعد تخليصها من بعض الأخطاء التاريخيّة. قارن، في العدد، توشيهيكو إيزوتسو، «البنية الأساسيّة للتفكير المتافيزيقيّ في الإسلام».

ثمّ يميّز في الموجودات الذهنيّة بين معقولات أولى ومعقولات ثانية – وقد مرّ شرحهما. ويرى أنّ معاني المعقولات الثانية هي «مقاصد للنفس» تعبّر عنها بواسطة اللغة[٢٢]. هنا يبدأ مشوارٌ فلسفيّ طويل سيكون له، في يومنا، أبلغ الأثر في إعادة الاعتبار إلى المتافيزيقا. فما معنى أن يكون للنفس مقاصد؟ والنفس، هنا، تؤخذ بلحاظ كونها المعلوم[٢٣]. أو فقل ما معنى أن يكون للوجود الذهنيّ مقاصد؟ إن كان عصيًّا تصوُّر ذلك، فمن المفيد أن نسأل عن الوجود اللفظيّ والوجود الكتبيّ، مستكملين بذلك تفريعات الوجود في الفلسفة الإسلاميّة المابعد سينويّة (لاحظ انهمامَها بالوجود). ما ملاك كونها وجودات؟ أعتقد أنّ القصديّة التي تشتمل عليها هي محكُّ تسميتها وجودًا، فهي **تشير إلى ما سواها**. هي **تنقل** أذهاننا إلى حقائق الأشياء لاتّحادها معها. لقد فطن ابن سينا إلى أنّ من أبرز ما يميّز الذهنيّ عن المادّيّ، أو ما في الذهن عن ما في العين، هو تخطّي الذهنيّ ذاتَهُ ليشير إلى خارجها، وهذه هي الخاصّيّة التي تجعل من المبحث مبحثًا مثيرًا لكلّ أنواع الأسئلة في الفلسفة المعاصرة، وبخاصّة تلك الأسئلة المرتبطة بالمادّيّ والمجرّد.

٦.

بغضّ النظر عن التباينات الطفيفة بين المفاهيم والمعقولات والماهيّات، فإنّ ابن سينا – والسينويّة – ظلّ منسجمًا مع قسمته المُحدَثة فآثر لغة الماهيّات على لغة المعقولات. أمّا غربًا، عند القروسطيّين، فقد كان أثر ابن رشد أبلغ. وهو الذي نبذ القسمة السينويّة من أصلها، وإن راقَهُ الحيّزُ الذي افتتحه ابن سينا في المعقولات، فكانت لغة المعقولات عنده، وبالتالي عند القروسطيّين (توما الأكوينيّ ودونس سكوتُس تحديدًا)، أكثر رواجًا. وقد وجد المترجم اللاتينيّ في خاصّيّة القصد في المعقولات ما يلفته، فكان أن نرجم **مُفردَتَي** «معنى» و«معقول» بـ "*intentio*" وهي تعني «القصد». وبذا صارت المعقول الأوّل قصدًا أوّلًا "*prima intentio*"، والمعقول الثاني قصدًا ثانيًا "*secunda intentio*". أمّا الوجود الذهنيّ فصار "وجودًا قصديًّا *esse intentionale*".

وقد استعان ابن سينا بمفردة «معنى» ليدلّ على **المدرَكات من حيث هي مدرَكات**. وهذا

(٢٢) ابن سينا، الشفاء: **المنطق ٣، العبارة**، تحقيق محمود الخضيري، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور (القاهرة: دار الكاتب العربيّ، ١٩٧٠)، الصفحات، ٢–٣.

(٢٣) على مبنى اتّحاد العلم والعالم والمعلوم، وهو في خصوص النفس لا مأخذ لابن سينا عليه، يكون العلم والعالم والمعلوم اعتبارات يجترحها الذهن وهي النفس في أحوالها.

معيارٌ في غاية الأهمّيّة، إذ هو الرابط بين وجهتَي النظر الأنطُلوجيّة والمعرفيّة. «عندما يكون الشيءُ الخارجيّ غرضَ إدراك أو تعقُّل، فإنّه يتمتّع بحالتَين [إقرأ حيثيّتين]، حالة كونه 'شيئًا مُدرَكًا' وحالة كونه 'شيئًا مُدرَكًا'. في الحالة الأولى، فهو موجودٌ قبل فعل الإدراك، وباستقلالٍ عنه، أمّا في الثانية فإنّ نحوَ وجوده يقوم على الإدراك؛ إنّه لا شيء سوى 'كونه مُدرَكًا'»[٢٤].

أمّا الفلسفة المعاصرة فلا تمتلك هذه الجرأة الأنطُلوجيّة، وهذا ما يفرض مبحث القصديّة بقوّة[٢٥]. إنّه عصيٌّ على الاختزال الأنطُلوجيّ، بخاصّة لأنّه يُنشئ علاقةً لا تناظريّة بين الذهن والموجودات، أو بين الذهن واللاموجودات (في الخارج)[٢٦]! ولا تجده خارج إطار الذهن إلّا على نحوٍ اشتقاقيّ – كما في حالتَي الوجود اللفظيّ والوجود الكتبيّ. أمّا الإطار المعرفيّ العلمويّ الذي وجد أيّما صعوبة في قبول الوعي – في ذاتيّته ووحدته وبساطته – في العالم المادّيّ، فإنّه كان أكثر تلكّؤًا فيما خصّ القصديّة. هذا علمًا أنّ المبحث أنطُلوجيٌّ

(٢٤) انظر،

L. M. De Rijk, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica. Volume Two: De Intentionbus* (Leiden – Boston: Brill, 2005), 2-3.

(٢٥)

الوعي، فلنكتف بتعريف سيرل على سبيل المرونة، «يتكوّن من حالات شعورٍ أو إدراك باطنيّة، ذاتيّة، كيفيّة». وهذه الخصائص الثلاث هي ما يجعل من الوعيّ «المشكلة الكبرى»، بتعبير دايفِ تشالمرز، وما يخلِق، بتعبير جوزف ليفين، «فجوةً تفسيريّةً» تعجز الأطر الفلسفيّة الراهنة عن ردمها. وثمّة، هنا، نقاشٌ محموم حول ما يُشكّل **علامة الذهنيّ** the mark of the mental في إزاء المادّيّ. وقد برز إلى الساح مرشّحان: الوعي والقصديّة؛ فكان من أنصار المرشّح الأوّل، جون سيرل، على نحوٍ ملحوظ، أمّا «القصديّون» فكثر وأشهرهم ألكسيوس ماينونغ، رودريك تشيزولم، وويلارد كواين، ومؤخّرًا، ويليام لايكانَ وتيم كراين. هذا علمًا أنّ أكثر الفلاسفة القارّيّين، وبخاصّة هُسرل وسارتر، لا يرون بونًا بين القصديّة والوعي إذ «كلّ وعي يتوجّه نحو غرَضٍ (موضوع) ما؛ بكلام آخر، كلّ وعي هو وعيٌ بأمرٍ ما». انظر،

J. Searle, "Consciousness", *Annu. Rev. Neurosci.* (2000) 23: 557–578; D. Chalmers, 1995. "Facing up to The Problem of Consciousness" *Journal of Consciousness Studies* 2: 200-219; R. *Chisholm, Perceiving: a Philosophical Study* (Cornell University Press, 1957), ch. 11; W.V.O. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass.: MIT Press), ch. 6; W. Lycan, *Judgment and Justification* (Cambridge: Cambridge university press, 1988; T. Crane, *Intentionality as a Mark of the Mental in* A. O'Hear, *Current Issues in Philosophy of Mind*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 43 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 229-252; T. Crane, *Elements of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2001) ch. 1 and 3; M. P. Banchetti-Robino, "Ibn Sīnā and Husserl on Intention and Intentionality", *Philosophy East and West* (Jan., 2004), 54 (1): 76.

(٢٦) وقد كان هذا عنصرًا محرّكًا عند ابن سينا نفسه. فقد دعته محاولات المعتزلة، برأيه، تشيئةَ العدم، إلى الإصرار على واقعيّة الوجود الذهنيّ لتبرير معرفتنا باللاموجودات. فما لا حظَّ له من الوجود الخارجيّ، فهو موجودٌ ذهنيّ، وأحكام الوجودين تختلف بلا ريب. انظر، **شرح المنظومة**، مصدر سابق، الصفحات ١٤٧ إلى ١٥٧. وأيضًا، D. Black, "Intentionality in Medieval Arabic Philosophy".

منذ استدعاه برنتانو Brentano أوّل الأمر في دراسته النفسيّة. لقد التفت برنتانو إلى هذا المبحث، معترفًا بفضل القروسطيّين، لأنّه رأى أنّ «الوجود 'القصديّ' للشيء، في إزاء وجوده الخارجيّ... يؤخَذُ كنحوٍ (نمطٍ) وافٍ (مكتفٍ) من الوجود»[٢٧]. [٢٨]

يقول وِليام لايكان،

> القصديّة عائقٌ أمام المادّيّة أكبر من أيّ شيء له صلة بالوعيّ، بالكيفات qualia، بالطابع الفنُمنُلوجيّ، بالذاتيّة، إلخ. إذا ما استطعنا طَبعنة naturalization القصديّة، فإنّ كلّ تلك المشاكل تنحلّ معها[٢٩].

ويشرح بيير جاكوب الصعوبة التي تُثيرها القصديّة في وجه المادّيّة،

> أوّلًا، لقد كانوا شديدي الحرص على تفادي الالتزامات الأنطُلوجيّة الثقيلة التي تفرضها النظريّات القصديّة. ثانيًا، كان من الصعب المواءمة بين أنطُلوجيا الأشياء اللاموجودة والأشياء المجرّدة وبين أنطُلوجيا العلوم الطبيعيّة المعاصرة التي لا ترى في العالم سوى المحسوسات القائمة في الزمان والمكان[٣٠].

من هنا، فإنّنا نضع اليد على عددٍ من المفردات تفرض المبحث الوجوديّ ومعظمها يصدر عن الاشتغال في فلسفة الذهن المعاصرة philosophy of mind. فلقد انهمكت الفلسفة الغربيّة، طيلة القرن الماضي، بالمعرفة واللغة والمعنى. بيد أنّ الحفريّات المكثّفة في هذه المجالات، أفضت إلى إبراز الذهن كمستوًى أوّليّ سابق عليها، لا بدّ من التعاطي معه في سبيل فضّ ما انغلق أمام الباحثين في الإبستِمُلوجيا والسِمانطيقا والتأويل. هنا وصلنا إلى معضلتين رئيستَين: الوعي والقصديّة. وقد كانتا ممّا استدعى تفحُّصَ الأنساق الفلسفيّة القديمة سعيًا وراء حلول. ولئن تردّد الفلاسفة في قبول مقولةٍ أنطُلوجيّة صارخة من قبيل الوجود الذهنيّ – أو القصديّ – فإنّهم بدأوا بالتعاطي مع موضوعات من قبيل «الأشياء

---

(٢٧) انظر،

L. M. De Rijk, *De Intentionbus*, op. cit. 23.

(٢٨) لقد كان لمحوريّة فرانتز برنتانو Franz Brentano (١٨٣٨–١٩١٧) في الفلسفة الغربيّة أثر الترويج لمبحث القصديّة في الفلسفتين القاريّة – من خلال تلميذه هُسِرل – والتحليليّة – من خلال ماينونغ تحديدًا. في الواقع، فإنّ البعض يعتبره رائد التقليدَين الغربيّين، القاريّ والتحليليّ.

(٢٩) انظر،

W. Lycan, "Giving Dualism its Due," *Aust. J. Phil.* (Dec. 2009) 87 (4): 551-563, fn. 8.

(٣٠) انظر،

P. Jacob, "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality/>.

الذهنيّة»، وهي، من حيث كونها أشياء، فلها حيثيّتها الوجوديّة البارزة، وكذلك من قبيل «أنطُلوجيا المتكلِّم»، أي ما يُشكِّل خطوةً أولى في الابتعاد عن الأنطُلوجيا التسطيحيّة للمعرفيّة القائمة على تقديس العلوم الوضعيّة. عنيتُ إقصاء كلّ ما هو ذاتيّ، أي كلّ ما لا يطاله مسبارُ التجريب، من حقل المعرفة الشرعيّة.

إنّ إعادة طرح مسألة الذات والموضوع بهذا الزخم، وعلى هذا النحو، يُفسح في المجال لعودة المباحث المتافيزيقيّة بكلّها. هذا لا يعني أنّ المتافيزيقا كانت خارج التداول بالمطلق، فهذا غير ممكن؛ بل قد هي عولجت حتّى في أعتى مراتع الوضعيّة المنطقيّة، وإن بعناوين مختلفة وبأقلام مُحرَجة. أمّا اليوم، فإنّها تعيش، بحسب تعبير جوناثن لوو، عصرًا فضيًّا[٣١] (وليس ذهبيًّا، إذ هو يعقد المقارنة مع اليونان القديمة) يُبشّر بقلبِ العمليّة التدميريّة التي مرّ ذكرها، وبعودة الاعتبار إلى عددٍ من المباحث التي أُحيلت، في وقت من الأوقات، إلى العَبَث الكلاميّ والخرافة والغنّوصيّة.

بعبارةٍ أُخرى، فإنّ البذرةَ الفلسفيّة التي وُضعت في عصرَي النهضة والتنوير أثمرت إعادة قراءةٍ لكلِّ مسلَّم وأفضَت إلى صياغات وبنًى جديدة. وعلى ما في هذا الأمر من تحريكٍ للذهن البشريّ، إيجابًا حينًا، وسلبًا أحيانًا، فإنّها وصلت إلى إعلان موت كلّ ما يرتبط بمركَزَي الثبات في المتافيزيقا القديمة (العقل والوحي). ولأنّ العقل البشريّ يأبى إلّا السعيَ إلى مصادر اليقين، فإنّ الرَّيبيّة والتفكيكيّة واللاأدريّة وغيرها بدأت تُخلي مطارحَها لحساب نوعٍ مختلفٍ من العقلانيّة الواقعيّة التي جاءت لتضع حدًّا لجنون «النهايات»، ولتفتح باب «الاستعادات»، في عودةٍ لمباحث الأُنطُلوجيا والذات والقِيم والغاية، والماقبل، والفطرة، وكلِّ المبحث الخُلقيّ والدينيّ، إلخ.

أقول، إنّ الظرف الراهن يوفّر فرصةً للفلسفة الإسلاميّة، بما تحتضنه كذلك في مباحثها الدينيّة، وبخاصّة في علم الأصول، وفي مباحثها القيميّة والخُلُقيّة، وبخاصّة في الحكمة العمليّة والعرفان النظريّ والعمليّ، لتتقدم دون وجل، بعد تطوير لغتها بما يتناسب مع هموم الاشتغال الفلسفيّ اليوم، وتطرح حلولها في كلّ المجالات، ولتمتحن ذاتها في جدل تقابل الفكر والفكر، دونما استحياء، ولتزاول المتافيزيقا، كما اعتادت، بما هي إلهيّات، بمعنييها

(٣١) انظر،

E. J. Lowe, "New Directions in Metaphysics and Ontology", *Axiomathes* (2008), 18:273-288

الأعمّ والأخصّ[٣٢]. إنّنا نعيش عصرًا فلسفيًّا مثيرًا بالفعل!

والحمد لله ربّ العالمين

محمود يونس

(٣٢) انظر، في هذا العدد، حسن بدران، «الحقيقة المتافيزيقيّة بين حسّ الطبيعة وحدس الوجود»، حيث يبيّن أسباب ترجمة المتافيزيقا، في الوسط الفلسفيّ الإسلاميّ، بالإلهيّات.

ملفّ العدد

إشكاليّةُ المِتافيزيقا وأزمةُ تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة: جدل الفكر والواقع عند غاستون باشلار

خنجر حميّة[1]

فاقــم انهيار اعتبــارات الفيزيــاء الكلاسيكيّة، مع ظهور نظريّــة الكوانتُم، من الحملــة التي شنّها الريبيّــون والكانتيّون على المتافيزيقــا كمبحث شرعيّ في المعرفة الإنسانيّــة. وفي جهد للحدّ من تطــرُّف المواقف الوضعيّة والنسبيّة جــرّاء ذلك، قام باشلار، متابعًا مديات التأويل المثاليّ العقلانيّ التــي افتتحها هايزنبرغ، بالتأسيس لأصالة الواقــع الرياضيّ مفسحًا في المجال لموضوعيّة ما، بيد أنّــه، بذلك، صيّرهــا (الموضوعيّة) إنشاءً نظريًّا نزع الصبغة المادّيّــة الجوهريّة عن الكون، مُسقطًا بذلك مبدأ الذاتيّة وعدم التناقض، ومُحيلًا الواقع إلى اللاواقع.

١. مدخل عام

دفــع تطوّر العلم الحديث، والكشوفات التــي ولّدها وأفصح عنها، والتقدّمات المعرفيّة التي أنتجها، بســؤال المتافيزيقا إلى الواجهة على نحوٍ ملفت، وجعل منــه إشكاليّة مركزيّة تُلقي بظلالهــا علــى مذاهب الفكــر وتيّارات الفلسفــة. والسؤال هذا لم يكن يتبــدّى في عصورٍ مضــت إلّا علــى صورة مختلفة كلّيًّا، ذلك أنّه كان يُصاغ كما يلي: ما الكيفيّة التي بواسطتها يمكن التوفيق بين المتافيزيقا والدين، أو بين المتافيزيقا والعلم الطبيعيّ؟ وهو سؤال، كما يبدو، وكمــا هو كذلك في الواقع، تأسّس على افتراض كون المتافيزيقا طريقًا إلى المعرفة لا يُجادل فيــه، وأنّهــا تتمتّع بنفس ما يتمتّع به العلم، أو الدين، مــن مشروعيّة معرفيّة، بغضّ النظر عن جوهــر ما تكشف عنه، فاقتضى ذلك البحث عن آليّات يمكن معها تحقيق توفيق مقنع، نافع ومفيد، بين ما تقودنا المتافيزيقا في دروبه، وبين ما يكشفه لنا العلم، أو يقرّره لنا الدين.

ولم يكــن الأفق الــذي ولّد هذا السؤال – لا في اليونان القديمــة ولا في تجلّيّاتها اللّاحقة

(١) أُستاذُ المنطق والمعرفة في الجامعة اللبنانيّة.

حتّى القرون الوسطى – في سياق توسّع المعرفة البشريّة وتشابكها، يسمح بتجاوز المِتافيزيقا تجاوزًا يكشف عن أفق واضح للتجربة البشريّة، وعن منهج قادر على فعل ذلك، ولا بالتخلّي الكلّـيّ عن نسق المعرفة الذي كانـت تقدّمه وتولّده وتستند إليه. نتج ذلك في العموم، ليس عـن ثقة مفرطة أو قناعة راسخة أو حجّـة لا تقاوم، بل عن سطوة اكتسبت مع الزمن هيمنة شبـه كلّيّـة على العقول، وولّدت في طريـق حضورها إحساسًا بالخضـوع لرهبتها الشاملة ولإغرائهـا الفريـد. فالمِتافيزيقا كانت تقدِّم نفسهـا مولّدة لرؤية شاملـة في العالم، ولموقف كلّـيّ من أشيائه وموجوداتـه ونظام علاقاته، وتبصّـر فريد في أبعـاده ودلالاته ومقاصده، وفهـم مستبطن لعناصره ومكوّناته، مستنـدةً في كلّ ذلك إلى شمول منهجها وتماسك نظام مقولاتها وانسجام منطقها، ومرتكزةً على الاعتقاد بإمكان تمثّل العالم بالفكر، والإحاطة به في شمول ما يتبدّى فيه من معنى الحقيقة أو يتجسّد من الواقعيّة.

ولقد عرفت اليونان القديمة مواقف جريئة – كما هو الحال زمن الشّكّاك الأوائل، أتباع بروتاغوراس – تشكّك في جدوى الفلسفة، وفي قيمة ما تعنيه وتكشف عنه، وتحتقر الطابع الكلّـيّ للمعرفـة الذي تبني المِتافيزيقا عليـه مجدها، مُرجعةً المعرفة إلى الحسّ، مؤمنةً بالتغيّر في جملـة أشياء العالم وعناصـره ومظاهره، تغيّرًا لا يستقرّ على حـال، شاملًا لا يُستثنى منه شـيء على الإطلاق، استنادًا إلى ما عرفه هؤلاء من مذهب هيراقليطس. وبالتالي، استحالت عندهـم إمكانيّـة إصدار أيّ حكم مطلـق عامّ، لأنّ ذلك يستلـزم أن تكون الفكرة حاضرة في جميـع العقول، مع أنّ الحقيقة لا تجاوز حـدود الفرد، وحدود إدراكه المباشر، ولذا يمتنع العلم، وتتعدّد الحقيقة بتعدّد الأفراد، وتتغيّر بتغيّر الحالات التي تطرأ عليها. وبالتالي، فلا بدّ من أن يكون الإنسان هو مقياس كلّ شيء، ومتى كان الأفراد مختلفين، وكانت الأشياء تتغيّر باستمـرار، وكان الحسّ هو وسيلة إدراكنا، تعدّدت حينئذ مدركاتنا وتناقضت، فليس هناك شيء يوجد بذاته، أو يوجد بالضبط، والأشياء هي بالنسبةً لي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة لـك على ما تبدو لك، فتمتنع بذلك الحقيقة المطلقـة، وتحلّ محلّها حقائق نسبيّة مؤقّتة تتعدّد بتعدّد الأشخاص(٢).

أمّـا الشُكّاك المتأخّـرون فقد أكّدوا رفضهم لكلّ حقيقة، واندفعـوا في الريبة إلى أقصى مـدى، ولم يعـد ثمّة، بالنسبة إليهـم، حقيقة على الإطلاق يمكن أن تُـدرك؛ لأنّ الإنسان لا يملـك أداة إدراك صحيـح، إذ العقل لم يعد موضع ثقة، وغـيره من الأدوات لا يقودنا إلّا إلى

(٢) فائن عبد العظيم، الفلسفة قبل سقراط (القاهرة، ١٩٨٤م)، الصفحتان ١٦٥ و١٦٦.

الظواهـر، ويعجز عـن أن يحيط علمًا بالحقائق. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ ما يبدو في نظر الإنســان صحيحًا، يمكن أن يكون نقيضه صحيحًا بنفس القـوّة، وإذا كان الإنسان يجهل حقيقة الأشياء فلا بدّ أن يمتنع عن إصدار أيّ حكم، ويقول حينئذٍ، لا أدري.

لكنّ مثل هذه المواقف الشكّيّة لم تكن تقصد المتافيزيقا في عموم ما تعنيه، إذ هي مواقف معرفيّـة متافيزيقيّـة كذلك، وهي تستبطـن في جملتها موقفًا من الإنســان والوجود، ومن المعرفـة والحقيقة، قائمًــا على التأمّل العقلـيّ، وعلى قناعات نظريّـة، ومعتقدات ودعاوى تستند في تأكيد مشروعيّتها على تناقض المتافيزيقا نفسها. ولأجل ذلك كان يُنظر إليها على الدوام كمتافيزيقا مضادّة، أو كردّة فعل فلسفيّة متافيزيقيّة على مذاهب توكيديّة، وعلى الثقة المفرطة للإنسان بنفســه وبقدراته على المعرفة والفهم، وعلى اكتشاف نظام العالم القائم في ثبات أشيائه واضطراد نظامه واستقامة قوانينه... فهم ريبيّون شكّيّون - بالمعنى المتافيزيقيّ لا المنهجـيّ - في موقفهم من العالم والإنسان ومن المعرفة والوجود. ومذاهبهم، بالتالي، بقدر مــا أفسدت على المذاهب القائمة الطاغيــة دعَتها واستقرار بنيانها ورسوخ سلطتها، قدّمت لها خدمات جليلة، لا يُشكل جهد سقراط في سياقها إلّا مثالًا واضحًا على ذلك. إذ دفعت موجــة الشكّ تلك المتافيزيقا إلى أن تتبصّر عناصر الضعف في نظامها العقليّ ومنهجها، وفي منطقهــا وأدوات إنتاجها، مستفيدة من عناصـر الضعف التي كانت تتغلغل في كلّ مذاهب الشــكّ، لتأكيد مشروعيّة دعاواهــا الكلّيّة ورؤاها وطرائقها في المعرفــة والحقيقة، ووسائل تبصّرها للعالم والوجود. ولم يخلُ زمن على الإطلاق، مذ عرف البشر الفلسفة بمعناها الواسع، من معارضــة للمتافيزيقا، تارة على شكل مذاهب ريبيّة، وأخـرى على شكل مواقف دينيّة لاهوتيّــة تحتكر الحقيقة وتعبّر عنها، وثالثـة باسم العلم. وهي، بالرغم من حضورها الشامل وجاذبيّة مضامينها، كانت تنبت إلى جانبها، بين الحين والآخر، مواقف تندّد بالغرور المفرط الــذي تُقدِّم به الأنظمة المتافيزيقيّة الشاملة نفسهــا، أو بالثقة الجوفاء التي تتبدّى في عرضها لمناهجهــا في رؤية العالم ونظــام أشيائه، وفي لغتهــا النبوئيّة التي تعرض بهــا قناعاتها حول علاقــات العالم وقوانينه. وهي راحت تُبرز، كذلــك إلى السطح، الخواء العميق الذي تخفيه كلّ متافيزيقــا كلّيّة الطابع وراء غرورها البــارز وثقتها الظاهرة. ولقد قرّر بيكون Bacon أنّ كلّ ادّعــاء متافيزيقيّ شامل يكشف عن إخفاقَين عظيمَين لازَما كلّ انشغال من هذا القبيل، الأوّل هــو عجـز المتافيزيقا عــن أن تقدّم حلًا واحــدًا نهائيًّا لكلّ مشكلة مــن المشاكل التي انشغلــت بها؛ والثاني هــو التضارب، الذي يبلغ حدّ التناقض، بين مذاهب يدّعي كلّ واحد منها أنّه يعــبّر عن الحقيقة ويمسك بشروطها، وينطوي علــى الوسائل الكفيلة بتعبيد الطريق

لبلوغها. فالمتافيزيقا، إذًا، تُبرز يقينها المفرط – في العموم – بقضاياها، أكثر ممّا تقصد توكيد موضوعيّة ما يشكّل مضمونها الجوهريّ أو ما تعمل على كشفه.

لكنّ مثل هذه المواقف كانت تتبدّى في الجملة كأصوات استثنائيّة، أو عارضة، فالغرور الذي امتلأت به المتافيزيقا على مدى الزمن، والذي منحها استعلاءها الفريد وثقتها المفرطة بنفسها، ما كان يسهل تجاوزه. وثمّة شيء ضروريّ كان ينبغي أن يتبدّى في سياق تجربة البحث عن المعرفة واكتشاف العالم ليصبح ممكنًا تحطيم ذاك الغرور وإسقاطه، وما كان ذلك ممكنًا إلّا عبر شهادة عيان ورؤية مباشرة وتحقّق ميدانيّ يكشف عن أنّ المتافيزيقا ليست فقط تجربة خاوية لا تسمح لنا بزيادة معارفنا عن العالم، ولا تساعدنا على اكتشاف علاقات أشيائه والتبصّر في نظام قوانينه، ثُمّ استثماره واستغلال ما فيه من مناحي النفع والجدوى في تحسين شروط حياة البشر، بل هي كذلك مُضلّلة إذ تُجرِّد، ومُعيقة إذ تسلخنا عن تجربة الواقع الثريّة الفذّة والمتدفّقة لتضعه في نظام تمثيل كلّيّ للعالم، لا يتيح لنا سوى تصويره بالفكر.

ولقد كان مثل هذا الشيء الضروريّ هو ما وفّره العلم التجريبيّ في مرحلة من مراحل تطوّره، أعني في القرن الثامن عشر وما تلاه. فلقد قدّم العلم هذا نفسه على أنّه كشّافٌ لخفاء عالم الطبيعة – الذي ظلّ مستغلقًا لقرون طوال على كلّ نظر متافيزيقيّ وتأمّل من هذا القبيل – وغموضه، ومُسقطٌ لتعاليه وامتناعه، مندفعًا إلى المناطق التي امتنعت على مدى الزمن على الفهم والاستيعاب، والشرح والتفسير، وبالتالي على الاستثمار والانتفاع، موضوعةً في دائرة ما لا يمكن إخضاعه أو تذليله أو السيطرة عليه أو تفكيك رموزه وفضّ سحره. ولقد كانت تقدّماته المطّردة تؤكّد نفسها، إذ تكشف بالخبرة والعيان المباشر عن منافعها الجمّة وآثارها الكبيرة، وكانت كشوفاته المذهلة والمثيرة تقلّل أمامنا دائرة المجهول الذي كان يمنح المتافيزيقا على الدوام مشروعيّة استمرارها من خلال تعريفها له بوضعه في سياق رؤية لنظام كلّيّ للأشياء، يخفيه أكثر ممّا يظهره، ويطمسه أكثر ممّا يكشف عنه.

ولقد راح العلم التجريبيّ يؤكّد حضوره في الثقة التي ولّدها، فيما يتّصل بمناهجه وطرائق اختباره وتبصّره، وبأدواته ووسائله، ثمّ كذلك بالكيفيّة التجزيئيّة التي راح ينظر بها إلى العالم الذي شكّل موضوعه الأثير، وميدان عمله المباشر، وحقله الخاصّ، أعني ظواهر عالم الطبيعة، وبالطرائقيّة التي يختبر بها معارفه... وهي ثقة لم تشكّل فقط قاعدة ارتكاز لكلّ تجاوز مستقبليّ للمتافيزيقا التقليديّة، بل كذلك مدخلًا لتقليص دائرة ما يُشكّل موضوعها، إذ راح العلم يقتطع شيئًا فشيئًا من ميدانها الذي لعبت فيه لأزمان طويلة، ويجتاح دائرة

مجالها الـذي تفرّدت به على مـدى الزمن، ليس فقـط بادّعاء احتوائه كعنصر يشكّل مادّة تعرُّف أو تبصُّر أو تأمُّل، بل بادّعاء امتلاك قدرة تمثّله بالفكر. وسوف ننتظر حتّى مجيء نيوتن Newton علـى وجـه الدقّة ليصبح الحديث عـن تغيير جذريّ في طبيعة العلـم الطبيعيّ أمرًا ممكنًا، وليمكن معه الحديث عن استثمار منجزاته لتغيير شروط النظر في المعرفة البشريّة كلّها، كمـا صنع هيـوم Hume وكانط Kant بعد ذلك بقليل. لكنّ هـذه الخطوة سوف لن تكتمل إلّا وسـط مناخ عاصف، كابَـدَه العلم وهو يختطّ طريقه متجـاوزًا إخفاقاته ونجاحاته معًا، مراكمًا تجاربه وإنجازاته، ومعاينًا هزّاته الفريدة التي كانت تجذبه في خضمِّها، إلى الوراء تارةً وإلى الأمام أخرى، لتتجلّى في أبلغ صورة في الفيزياء الكوانتيّة، التي هدّمت مفاهيمُها كلّ مفاهيم الفيزياء الكلاسيكيّة وتأويلاتها الفلسفيّة.

٢. في إمكانيّة المِتافيزيقا كعلم: (هيوم وكانط)

كان هيـوم أحد أعظم فلاسفة العصـر الحديث، ويكاد يتبدّى جهده الفريـد والأكثر أهمّيّة وإسهامـه الرئيسـيّ، في نقده لمبدإ السببيّة وتفكيك فكرة الاقـتران الضروريّ بين الظواهر، وهـو الإسهام الذي سوف يبقى يقود الفلسفـة الإمبيريّة (التجريبيّة) الإنكليزيّة إلى أوجها، كمذهب في المعرفة يقرّر أنّ الخبرة الحسّيّة هي المصدر الوحيد لما نعلمه عن العالم في مواجهة كلّ مذهـب فطـريّ أو قبلـيّ في المعرفـة، ويؤسّس لنزعـة وضعانيّة متطرّفة بشـكل إقصاءُ المِتافيزيقا باسم العلم التجريبيّ الوضعيّ إحدى أهمّ مكابداتها، بدءًا بماخ Mach وبوانكاريه Poincaré، وصـولًا إلى رَسِـل Russell وفتجنشتايـن Wittgenstein ومـور Moore، وانتهاء بكارنـاب Carnap وشليـك Schlick وهايزنـبرغ Heisenberg ورايشنبـاخ Reichenbach وآخريـن[٣]. وهي نزعة لن يقلّل من جموحها، أو يبدّد اندفاعها، التنبيه الكانطيّ فيما بعد، ولا تداعياته عند باشلار Bachelard ودوبري Dupré وإيلمو Ulmo، ولا موقف كلّ أولئك الذين هاجموا العلم انتصارًا لموقف مِتافيزيقيّ من العالم، كانوا يرون أنّه يبقى ضرورة لا يمكن استغناء البشر عنها على الدوام، كما هو الحال مع الوجوديّة، أو الظاهراتيّة، أو الماركسيّة، أو المدرسة النقديّة لفرانكفورت فيما بعد.

ولأنّ هيـوم سوف يُستثمر في هذا السياق إلى أبعـد مدًى وأبلغه، مُظهَّرًا بشدّة في قبال كانـط وعلى الضدّ منه، فإنّه من الضروريّ أن نفحص بدقّة طبيعة ما كان يرمي إليه ويقصده

(٣) دافيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشريّة، ترجمة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٨م)، مقدّمة المترجم.

مـن محاولـة مجاوزة المِتافيزيقا باسم العلـم واستنادًا إليه، وأن ندقّق في أنّـه إلى أيّ حدٍّ كانت التجريبيّة التي عبّر عنها واكتملت في سياق تبلور النزعة التجريبيّة المثاليّة في زمنه مع كونت Comte وبركلي Berkeley، تجريبيّة قاطعة مع كلّ متافيزيقا ممكنة أو رؤية متافيزيقيّة، وأنّه هل يستقيـم في تصويب مقصدهـا تنبيه كانط إلى ما ينبغي أن يؤخذ بعـين الاعتبار عند فحصنا الرؤيـة الخاصّـة لهيوم في سيـاق إعادة تكوين شـروط الفهم البشريّ، وإمـكان قيام معرفة موضوعيّة ونقديّة بالعالم؟

يعتـبر هيوم، في كتابه **البحث عن الطبيعة الإنسـانيّة**، أنّ «المِتافيزيقا لم تتقدّم كسائر العلوم، وأنّ المشتغلـين بها غارقون في بحر الجهـــل، ولا يجـــدون حلًا لأهمّ المسائل التي تعرض أمـام العقل الإنسانيّ». ويتابع، «إنّ المتافيزيقا ليست علمًا بالمعنى المفهوم، وهي إنّما تنبع من الجهـد غير المثمر للغـرور الإنسانيّ الذي يبحث في موضوعات خارج نطاق الفهم، أو أنّها تنبـع من عمل الخرافة التي لا تقوى على الدفاع عن نفسها على أرض صلبة، وبالتالي، فهي تتوسّـل هذه المغالطات والأوهام لتدافع عـن ضعفها، ويبدو أنّ هذه المغالطات قد تمّ قبولها منذ فترة طويلة على أنّها حقائق، وعلينا أن ندعو إلى مناقشتها»[٤].

ولا ترجـع ضـرورة مناقشة المِتافيزيقا عنـد هيوم إلى ما تدّعيه من القـدرة على الإحاطة بالحقيقـة في كلّ مستوياتهـا فحسـب، ولا في منهجها العاجـز، ولا في حججها المتهافتة كذلك، بل أيضًا في ما تتوسّله من لغة غامضة ملتبسة، وما تلجأ إليه من عبارات متحرِّرة، وفي التباس مضامينها التي تعبِّر عنها من قبيل القوّة، الطاقة، إلخ. فإذا كانت المتافيزيقا قد تلكّأت عـن التقـدّم كسائر العلوم، فأحد أسبـاب ذلك غموض أفكارها وتعـدّد معاني ما تستعمله مـن ألفـاظ[٥]. لكنّ ذلك لم يكن يحتّم على هيـوم الاستغناء التامّ عـن كلّ قضيّة متافيزيقيّة، ولا التخلّـي عـن جملة ما تتشكّل منه من مقولات، وهو شـيء لم يصنعه نيوتن نفسه حينما

(٤) انظر،
T. Hondrich and A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief: a Study of His First Inquiry* (London-New York: Humantis Press, International Library of Philosophy and Scientific Method), 7th Edition, p. 10.

(٥) يقول، «وتتمثّل العقبة التي تقف أمام تقدّمنا في العلوم الأخلاقيّة أو المتافيزيقيّة في غموض الأفكار والتباس معاني المصطلحات» D. Hume, *an Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford, 1975), p. 61. ويتابـع، «إذا كانـت الفلسفـة الأخلاقيّة قـد تلـكّأت في تقدّمها عن العلوم الطبيعيّة والرياضيّة فذلك معنـاه أنّنا يجب أن نقف مجهودًا أكبر وعناية أكثر لإزالة ما يعوق تقدّمها من عقبات». المصدر نفسه.

ويقـول، «لا توجـد أفـكار في المتافيزيقـا أكثر غموضًا وأبعـد عن الوضوح من أفكار من قبيل الطاقـة، القوّة، التي تعتبر ضروريّة جدًّا بالنسبة لنا كي نعالج كلّ بحوثنا، ولذلك سنحاول أن نقدّم في هذا الجزء معاني دقيقة لهذه المصطلحات. وبتلك الوسيلـة سيزول جـزء هامّ من ذلك الغموض الذي يعتـبر موضوع شكوى كبيرًا جدًّا في هذا النوع مـن الفلسفة». المصدر نفسـه، الصفحتان ٦١ و٦٢.

رسّخ فيزياءه على مطلقات ستبقى قائمة حتّى بداية القرن العشرين، بل هو يحتّم على وجه الدقّة بذل أكبر جهد ممكن وعناية لإزالة ما يعوق تقدّمها من عقبات. المطلوب، إذًا، تخليص المتافيزيقا من أوهامها، وتأسيس منهجها، وتحديد موضوعاتها، وتطوير أهدافها. وهيوم إذ يجتثّ[٦] بمعوَله الهدّام أوهام المتافيزيقا التقليديّة حول طبيعة النفس البشريّة، مثلًا، وأصل العالم ومصيره والطبيعة الإلهيّة، فهو إنّما كان يهدف إلى تحويل المتافيزيقا إلى علم دقيق مُحكم، يستطيع تحقيق تقدّم مثل التقدّم الذي حقّقه العلم الطبيعيّ والرياضيّ. لم يكن هيوم، إذًا، يرفض المتافيزيقا بشكل مطلق، بل كان يرفض الأشكال التقليديّة لها، ويطمح إلى البحث عن قيام متافيزيقا جديدة يمكن أن تكون علمًا، وهو حَدَس أنّ مُفتتَحَ مثل هذا الطموح إنّما يرتكز إلى إجابة محدّدة عن سؤال، من دونها لن يبلغ جهدُه مبلغَه، عن سؤال يتّصل في جوهره بالكيفيّة التي تكون فيها الأحكام القبليّة التركيبيّة ممكنة[٧].

ولقد كانت إجابة الفلاسفة على هذا السؤال تتأرجح على الدوام بين الشكّ في تحقّقها، وبين التناقض في أحكامها على ما بيّن كانط، الذي رأى أنّ منشأ ذلك كان في أنّ أحدًا من الفلاسفة لم يفكّر في مثل هذا السؤال في وقت مبكر، وفي الفرق كذلك بين الأحكام التركيبيّة والأحكام التحليليّة[٨].

والملفت أنّ هذا السؤال الذي سوف يمنحه كانط جُلّ جهده العقليّ، كان هيوم قد اقترب منه أكثر ممّا فعل أيّ فيلسوف آخر عندما ميّز بين هذين النوعين من الأحكام تمييزًا واضحًا من خلال التفريق بين نوعين من الموضوعات التي يتناولها التفكير البشريّ، موضوعات تتعلّق بالعلاقات بين الأفكار، وموضوعات تتعلّق بأمر من أمور الواقع، والأولى هي موضوعات الرياضيّات، والثانية موضوعات العلوم الطبيعيّة[٩]. لكنّ هيوم لم يتمكّن من تحديد السؤال تحديدًا كافيًا، ولم ينظر إليه في عمومه. وسوف يتجلّى جهد كانط النظريّ كمحاولة من جهة للإجابة على هذا السؤال، لكن مُرتكزًا من جهة ثانية على الاقتراحات التي قدّمها هيوم، الذي لم يتمكّن على وجه الدقّة من أن يبدي دلالاتها الكاملة وإمكاناتها كما ينظّر كُبلستون[١٠] Copleston.

(٦) *Hume's Philosophy of Belief: Introduction of the Philosophy of Mind*, pp. 46-73.

(٧) Kant, *Critic of Pure Reason*, trans. L. W. Beck, p. 55.

(٨) Ibid.

(٩) Hume, *an Enquiry Concerning Human Understanding*, p. 25.

(١٠) Copleston, *a History of Philosophy*, vol. 6, *Wolf to Kant*, pp. 47-48.

ولقـد قرّر كانـط أنّ الإجابة علـى مثل هذا السؤال سـوف تبقى متافيزيقيّـة، بمعنى أنّ المتافيزيقـا وحدها هي المخوّلة أن تجيب على سؤال: كيف تكـون الأحكام التركيبيّة القبليّة ممكنـة؟ وعبر هذه الإجابة وحدها سوف نتمكّن مـن الإجابة على سؤال أكثر محوريّة ينتظم المشـروع الهيوميّ-الكانطـيّ برمّته حوله، وهو: ما الإنسان؟ وهو سـؤال يتفرّع إلى أسئلة ثلاثة:

١. ما هي حدود العقل الإنسانيّ؟

٢. ما هي آفاق الأمل الإنسانيّ وحدوده؟

٣. ماذا ينبغي على الإنسان أن يعمل؟

ولأجـل ذلك تفـرّع البحث عند هيوم إلى جوانـب ثلاثة: المعرفـة، الشعور والأخلاق؛ واقتفى كانط أثره هذا من غير تغيير.

ولقد عالج هيوم السؤال الأوّل في رسـالته **في الطبيعة البشريّة** متناولًا فيها الفهم الإنسانيّ، ثـمّ العواطـف، ثمّ الأخلاق. أما كانط فعالج الفرع الأوّل مـن سؤال «(ما الإنسان؟)»، وهو المرتبـط بالمعرفة، بإسهاب، في كتاب **نقـد العقل المحض**، والفرع الثاني، المرتبط بالشعور، في **نقد مَلَكة الحكم**، والثالث، المرتبط بالأخلاق، في **نقد العقل العمليّ**. والثاني من هذه الكتب هو واسطة العقد، وإن تأخّر تاريخ تأليفه، فهو يردم الهوّة بين حال الطبيعة وحال الأخلاق، أو بـين مفهوم الطبيعة الحسّيّ، وبين ميدان الحرّيّة المتعالي على الحسّ حسب كانط، إذ لو صحّ أنّ هنـاك هوّة كبيرة بين ميـدان الطبيعة الحسّيّ، وميدان الحرّيّة المتعـالي على الحسّ، وأن لا مجـال البتّة للمرور من الأوّل إلى الثاني كما لـو كانا عالَمين مختلفَين، فإنّنا، مع ذلك، لا يمكننا إلّا أن ندرك تأثير الأوّل في الثاني. إنّ الانسجام الذي هو أساس المتعة يجعل من غائيّة الطبيعة بمثابة الخيط الواصل بين ميدان الطبيعة وميدان الحرّيّة[11].

ولقد أعاد هيوم كتابة ما يتّصل بالطبيعة البشريّة في كتابه **مبحث في الفاهمة الإنسـانيّة**، وما يتّصـل بالأخـلاق في كتابه **بحث في مبادئ الأخلاق**، ولم يُعد أصـلا كتابة ما يتّصل بالشعور. وكذلـك صنع كانـط، حينما كرّر أفكاره حول ملكة الفهم في كتابـه **مقدّمات لكلّ متافيزيقا ممكنة**، وحول الأخلاق في كتابه **تأسيس متافيزيقا الأخلاق**.

(١١) جان لاكروا، **كانط والكانطيّة**، ترجمة نسيب عبيد (بيروت: المنشورات العربيّة، الطبعة ١)، الصفحة ٩ إلى ١١.

وبالرغم من وجوه الاختلاف الكثيرة بين مشروعَي الفيلسوفين، فإنّ طموحهما كان يتجسّد في محاولة تحديد المبادئ التي يُفترض أنّها تبيّن، بالنسبة إلى كلّ علم، حدود كلّ فضول بشريّ، كما عبّر هيوم، دافعًا باتّجاه صيرورة المتافيزيقا فعلَ نقد للفهم، أو للأخلاق، أو للأدب، أو للفنّ، أو حسب تعبير كانط، «نقدًا للعقل المحض، أو العمليّ، أو ملكة الحكم»(١٢).

وإذا تحدّد جوهر الأساس الفلسفيّ لمشروعَي الرجلين، فإلى أيّ مدًى شكّل كلّ واحد منهما استئنافًا للمتافيزيقا في صورة علم شبيه بعلم الطبيعة، وما الذي كان ينبغي أن يطالها لتبلغ ذلك؟

لقد اتّخذت المتافيزيقا على مدى الزمن دلالات متعدِّدة، فهي، مثلًا، «دراسة شاملة لما هو جوهريّ في المعرفة والتفسير والوجود»(١٣)، ممّا يعني أنّ موضوعها شيء قد يتجاوز الخبرة، أو أنّها «دراسة العقل وحدود الكائن الإنسانيّ» وفق منهج قبليّ أكثر منه تجريبيًّا، مقترحة مراجعة الأفكار التي على أساسها نفكّر في العالم، وفي التغيّرات التي تصيب هذه الأفكار، أو هي، «البحث عن طريقة جديدة في الكلام».

والمذهب المتافيزيقيّ الذي يقدّم نفسه على أنّه اقتراح حول مراجعة أفكارنا، والدعوة للنظر إلى العالم على نحو جديد، لن يُقدَّم على أنّه مجرّد اقتراح، بل على أنّه صورة للأشياء كما هي في حقيقتها، لا كما تظهر لنا في صورة مضلّلة، أي إنّها وصف للواقع في مقابل الظواهر. وحينما يبدأ المتافيزيقيّ بما هو جوهريّ في الوجود، فسوف يقود ذلك تلقائيًّا إلى التأكيد على أنّ ما يراه جوهريًّا هو وحده الذي يوجد على وجه الدقّة، وأنّ ما عداه ظواهر. ومثل هذا التمييز حينما تبلغه المتافيزيقا، فإنّه سوف ينتهي بها إلى التمييز بين ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها، وإذا كان حينئذ الاهتمامُ بالخبرة التي تقع عند حدود ما هو جوهريّ، هو الأساس في كلّ نظرٍ متافيزيقيّ، فإنّ منهج التفكير في ذلك حينها سوف يكون لا–تجريبيًّا.

(١٢) Kant, *Critic of Judjment*, trans. Meredith (Oxford: Oxford University Press, 1957), p. 14.

(١٣) إميل برهيه، **تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر**، ترجمة جورج طرابيشيّ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣م)، الصفحة ١١٥.

ويلاحظ حول معاني المتافيزيقا:

W.R. Carter, *The Elements of Metaphysics*, (New York, 1990), ch. 1, "What is Metaphysics", p. 12.

ويلاحظ طبيعة استعمالها عند أرسطو وما تلاه:

C. A. Baglis, *Metaphysics*, Intro., pp. 1-2.

R. George, *Classical and Contemporary Metaphysics* (New York, 1962); Aristotle, bk. 4, pp. 4-7.

وعليه، فمهما كان المعنى الذي يُعطى للمتافيزيقا فإنّه سوف يقودنا في النهاية إلى المعاني الأخرى بشكلٍ أو بآخر. وهيوم وكانط كلاهما سوف يتبدّيان متافيزيقيَّين بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنّهما يمارسان جهدًا معرفيًّا شاملًا يقصد إلى تحديد ما هو جوهريّ في المعرفة والتفسير والوجود، ويدرسان العقل البشريّ في حدود الكائن الإنسانيّ، ويدعوان إلى مراجعة مجموع أفكارنا وتغيّراتها، ويطمحان إلى الكشف عن طريقة جديدة في الكلام.

لكنّهما مع ذلك يتنكّران لدعوى أنّ موضوع المِتافيزيقا شيء يتجاوز الخبرة، وأنّ منهجها ليس تجريبيًّا، في سياق سعيهما لاستبعاد كلّ معنى للمِتافيزيقا يخرجها عن دائرة العلم، ويدخلها دائرة الرؤى والأحلام.

مِتافيزيقا كانط، كانت نقدًا للعقل ولملكة الحكم والأخلاق، أي إنّها فحص للملكات الإنسانيّة بهدف الكشف عن حدودها لتقرير إمكان قيام المِتافيزيقا بوجه عامّ، وتحديد مصادرها، ومداها وشروطها. وجهد هيوم كان محاولة لإقامة المِتافيزيقا علمًا دقيقًا من خلال جعل موضوعها تحليل الطبيعة البشريّة بطريقة منظّمة[14]بهدف الكشف عن مبادئها. إذًا، فهُما يطمحان إلى نظريّة عامّة عن تلك الطبيعة، تُبيّن الأسباب التي جعلت الكائنات البشريّة، تفكّر، تدرك، تشعر وتفعل[15]. وهذا يعني أنّ المِتافيزيقا تطمح إلى أن تكون علمًا للإنسان من خلال تساؤلها عن مبادئ المعرفة والأخلاق والعواطف وشروطها، حسب هيوم، أو أنّها تبحث عن الشروط الأوّليّة للعقل المحض والعمليّ ولملكة الحكم كما عند كانط[16].

فما رفضه الرجلان، إذًا، ليس هو المِتافيزيقا بشكل كلّيّ، بل تلك التي تحاول أن تتجاوز عالم الوقائع لتمتدّ بأفكار العقل إلى ما يجاوزه من غير أن تؤسّس على قواعد[17].

ومثل هذه المِتافيزيقا التي تُقترح علمًا للإنسان هي ذات أهمّيّة جوهريّة لكلّ العلوم الأخرى[18] التي تخضع لملكات الإنسان وتحكمها طاقاته وقدراته[19]، وهي تقدّم نفسها

(١٤) أورمسون وآخرون، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، مراجعة زكي نجيب محمود (القاهرة: المكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٨٢م)، الصفحة ٣٥٧.

(١٥) انظر،
Hume, *Abstract of a Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, (London: Oxford, 1925), p. 6.

(١٦) Ibid.

(١٧) Ibid,p.3.

(١٨) W. Wood, *Kant's Rational Thelogy* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1978), p. 12; Hume, *A Treatise on Human Understanding*, p. 60

(١٩) Bassoon, *David Hume*, p. 20.

–حسب هيوم – كنسق تامّ للعلوم، معتمدة على أساس جديد تمامًا، هو الوحيد الذي يمكن للعلـوم أن تقوم عليه بشكل آمن[20]. وكما يتّضح هنا، فإنّ مثل هذا النمط من التفكير يقود تلقائيًـا إلى افتراض المِتافيزيقا – كعلم للإنسان – علمًا يجاوز الخبرة، ويعتني بموضوعات لا تقـع ضمن حدودها. أوليست مراجعة أفكارنـا التي على أساسها نفكّر في العالم، والبحث عن طريقة جديدة في الكلام شيئين يتخطّيان حدود إدراكاتنا المباشرة وانطباعاتنا؟

لقـد أراد هيوم، في الحقيقة، إدخالَ منهج التجريب في قضايا المِتافيزيقا التي يطمح إليها وينشدهـا، لتستند إلى ما هو موثوق من المعطيات، ولتبني منهجها على ما تبتني عليه العلوم مـن طرائق. لكنّه كان يـدرك أنّ مثل ذلك يتطلّـب منه، ليس فقط تحديـد الوسيلة التي بها نحصـل على المعرفة مـن عالم الطبيعة، بل تحديد الآليّة التي بها ننظّـم قوانين الواقع، أو التي نفسّر بواسطتها الظواهر المُدرَكة ونتنبّأ بالمستقبل، وهو وجد ذلك في تفسيره النفسانيّ لتولّد القوانـين، من خلال ما أسماه بتَداعي المعاني. فالقوانين تنشئهـا الذات انطلاقًا من الشعور البسيـط الذي تشعر به، فالولد الذي يحرق يده بالنـار، عندما يتذكّر الألم، يبتعد تلقائيًّا عن النار مرّة أخرى، ويؤمن بأنّه لو اقترب منها من جديد فسيحترق. فالقوانين، إذًا، وليدةُ تداعٍ لعوامـل شعوريّة فيزيائيّة تحصل تلقائيًّا في النفس ويقود بعضها إلى بعض. ومثل هذا النزوع النفسانيّ سوف يكون موضع رفض تامّ من قبل التجريبيّة المعاصرة كما سوف يأتي.

وعلـى كلّ حال، فـإذا كان طموح هيوم هو في الأساس القضـاء على غموض الأفكار المِتافيزيقيّـة من خـلال تحليل العقـل الإنسانيّ وملكاتـه وطاقاته وحدوده، فهـو في طليعة مِتافيزيقيّـي القرن الثامن عشر، الذين سيشكّل مثل هذا الموضوع ميدانَهم الأثير، وموضوع كلّ تأمّل مِتافيزيقيّ بالنسبة إليهم.

ولقـد فطـن هيغل إلى أنّ هيـوم نفسه، بالرغم مـن أنّه يدرج جهوده في إطـار ما سُمّي بالتجريبيّة العلميّة مع بركلي وكونـت، يبقى مِتافيزيقيًّا بالمعنى التقليديّ للكلمة، وهو يدلّل علـى ذلك فيقول، «إنّها تستخدم – فلسفة هيوم – مقولات مِتافيزيقيّة مثل القوّة، الواحد، الكثـير، العموميّة واللامتناهي... وهي تتابع هذه المقولات وتستخرج منها نتائجها، وهي تفترض بذلك مُقدّمًا الصورة القياسيّة وتستخدمها، دون أن تدرك طوال الوقت أنّها تتضمّن في جوفها المِتافيزيقا، وأنّهـا تستعملها وتستفيد منها ومن تراكيبها ومقولاتها بأسلوب غير

(٢٠) Bassoon, *David Hume*, Ibid.

نقديّ يخلو تمامًا من التفكير»[٢١].

نعـم، التحليـل النفسيّ الـذي انتهجه هيـوم - حسب هيغل Hegel - والـذي يبدأ من التعيّن، يعطيـه ميزة لهـا اعتبارُها يتفوّق بهـا على التفكـير المجرّد الذي كانـت تأخذ به المِتافيزيقـا التقليديّة. فهو يؤكّد الفروق بين الأشياء، وتلك مسألـة بالغة الأهمّيّة، لكنّ هذه الفروق ليست قبل كلّ شيء سوى صفات مجرّدة، أعني أفكارًا، ولقد قيل، إنّ هذه الأفكار هي الماهيّات الحقيقيّة للأشياء، وهكذا نرى البديهة التي أخذت بها المِتافيزيقا التقليديّة تعود إلى الظهور من جديد، وهي القول بأنّ حقيقة الأشياء تكمن في الفكر[٢٢].

أمّـا كانـط فلقد كان مُفتَتَحُ قولـه في المِتافيزيقا حرصُهُ على أن تندفـع مُتقدّمة إلى الأمام كمـا صنـع غيرها من العلوم. وهو عبّر عـن ذلك بقوله، «إذا كانـت المِتافيزيقا علمًا، فلِمَ لم تصـادف استحسانًـا دائمًا مثل سائر العلوم؟ وإن لم تكن كذلـك فلِمَ تفاخر بذلك، وتعزّي العقـل الإنسانيّ بالآمال التي يتعطّـش إليها ولا يحقّقها أبدًا؟ إنّنا يجـب أن نتأكّد جيّدًا... مـن طبيعة هذا العلـم المزعوم، لأنّنا لا نستطيـع أن نستمرّ طويلًا على هـذا الحال، إذ بينما تتقـدّم جميـع العلوم الأخرى في سيرها دون توقّف، فإنّه يـكاد يكون من السخرية أنّ هذا العلـم الـذي يريد أن يكون الحكمـة بعينها، والذي نهتدي بوحيه، يقـف جامدًا في مكانه لا يتقـدّم خطـوة»[٢٣]. لقد كان كانط يهدف، إذًا، إلى إنقـاذ المِتافيزيقا، باكتشاف الشروط المعرفيّـة التي تجعلها علمًا، لكنّ ذلك كان يتطلّـب مُسبقًا الإجابة على سؤال أسبق هو: هل المِتافيزيقا ممكنة كنزوع طبيعيّ في الإنسان؟ وكان هيوم أكّد ذلك على وجه الدقّة حين ربط بين المعرفة والطبيعـة الإنسانيّة، لكنّ كانط أراده مدخلًا للإجابة على سؤاله المركزيّ فقال، «على الرغم من أنّنا ننظر إلى المِتافيزيقا على أنّها قد أخفقت الآن في محاولاتها، فهي مع ذلك علم ضـروريّ تمامًا لطبيعة العقل البشـريّ». وتابع، «إنّنا مهما وجّهنـا إليها من انتقادات، فسوف نعود إليها دائمًا... لأنّنا مهتمّون هناك بغايات أساسيّة، غايات لا محيص للمتافيزيقا عن أن تنشغل بها على الدوام... فهي في النهاية وسيلة لغايات أساسيّة وضروريّة للإنسانيّة، ولذلـك فالمِتافيزيقا هي تمام كلّ ثقافة للعقل البشريّ»[٢٤]، لكنّ إثبات إمكان المِتافيزيقا علمًا

---

(٢١) هيغل، موسوعة العلوم الفلسفيّة، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتّاح إمام (بيروت: دار التنوير، الطبعة ١، ١٩٨٣)، المجلّد ١، الصفحة ١٣٩.

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٤١ و١٤٢.

(٢٣) كانط، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا، ترجمة نازلي حسين (القاهرة: دار الكتاب العربيّ، ١٩٦٧م)، الصفحة ٤٢.

(٢٤) محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (مصر: دار المعارف، ١٩٨٦)، الصفحة ٢٣ و٢٤.

حسب كانط لا يكفي فيه تأكيد نزوع الطبيعة الإنسانيّة نحوها، بل لا بدّ من أن يمرّ عبر نقدٍ شامل للمعرفة العلميّة(٢٥).

ولقد رأيناه يُخضع هذا النقد لمبدأين. الأوّل، هو أنّنا لا نعرف إلّا الظواهر؛ والثاني، أنّ الموضوعات، أو التجربة، تنتظم وفقًا لتصوّرات الذهن – هما مبدآن مرتبطان أشدّ الارتباط، لأنّ الموضوعات إذا كانت تنتظم وفق تصوّرات العقل، فموضوعات المعرفة هي الظواهر لا الأشياء في ذاتها(٢٦). والمعرفة الحسّيّة لا تتمثّل الأشياء في ذاتها، بل كما تؤثّر فقط في حواسّنا(٢٧). ومعارفنا التجريبيّة إنّما تتعلّق بالظواهر، أمّا الأشياء في ذاتها فنحن لا نعرف عنها شيئًا، وعالم الظواهر لا يُدرَك بوصفه واقعًا موضوعيًّا إلّا بسبب انتظام وقائعه وفقًا لبعض التصوّرات المشتركة لبني البشر(٢٨). لكنّ هذه المثاليّة لا تمسّ وجود الأشياء، التي لم يشكّ كانط أصلًا في وجودها، مؤكّدًا أنّ القضيّة التي دافع عنها المثاليّون التقليديّون، منذ المدرسة الإيليّة حتّى بركلي، هي أنّ كلّ معرفة تُستخلص بالحواسّ ليست إلّا وهمًا، وأنّ الحقيقة لا توجد إلّا في أفكار الذهن المجرّد والعقل الخالص، «والمبدأ الذي يحكم مثاليّته هو أنّ كلّ معرفة للأشياء تُستخلص من الذهن المجرّد فحسب ليست إلّا وهمًا، فالحقيقة لا توجد إلّا في التجربة، وهذا بالضبط عكس المثاليّة بمعناها الصحيح»(٢٩).

ما يقصده كانط، إذًا، من مثاليّته هو إنكاره لأن يكون الزمان والمكان تجريبيّين واقعيّين، مفترضًا أنّهما حدسان قبليّان سابقان عليها(٣٠). فهو لا يطمح منها إلى أن تكون نظريّة لردّ العالم المحسوس إلى مجرّد مظهر(٣١). بل يقصد القيام بعمليّة تقويم للمعرفة التجريبيّة من جديد. وهو لم يكتف بتأكيد أهمّيّة تفسير إحساساتنا، كما صنع ديكارت Descartes، ولا بتطوير آراء الفلاسفة التجريبيّين وأفكارهم المتعلقة بالانطباعات بوصفها تمثُّلًا للعالم، بل أكّد على أنّ التوصّل إلى المعرفة عن طريق الحواسّ يتمّ عبر مرحلتَين: الأولى، تنظّم إحساساتنا وفقًا لتصوّر المكان والزمان القبليّين، والثانية، تركّب هذه الإحساسات وفقًا لتصوّرات الذهن المجرّد. وتصوّر الأشياء الطبيعيّة هو أحد هذه التصوّرات، والتصوّر الآخر هو العلّيّة.

---

(٢٥) **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**، مصدر سابق، الصفحة ٢٤.

(٢٦) نازلي حسين، **النقد في عصر التنوير**، كانط (القاهرة: دار النهضة العربيّة، ١٩٧٦م)، الصفحة ١٠٨.

(٢٧) **مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا**، مصدر سابق، الصفحة ٨٩.

(٢٨) J. Trusted, *Physics and Metaphysics*, (London and New York: Routledge, 1994), p. 122.

(٢٩) **مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا**، مصدر سابق، الصفحة ٨٩.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٦.

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٩١.

ويترتّب على ذلك أنّ العالم الذي ننظر إليه بطريقة موضوعيّة على أنّه واقعيّ هو عالم الأشياء التي يؤثّر بعضها في بعض وفقًا لقانون السببيّة(٣٢). بذلك يصبح بمقدورنا أن نقول بدل، «إنّ معارفنا تتطابق مع الأشياء، أنّ الأشياء إنّما تخضع لمعارفنا»(٣٣). فتقام معارفنا حينئذٍ وفق شروط عقلنا النظريّ(٣٤). لكنّ القول باستقلال تصوّرات العقل المجرّدة ومبادئه الخالصة عن التجربة لا يمكن أن يسمح لنا أن نفسّر بواسطتها أيّ شيء خارج ميدان الحسّ، لأنّها لا تفيد إلّا في تعيّن الصورة المنطقيّة للأحكام فحسب بالنسبة إلى العيانات المعطاة، ولمّا كنّا لا نجد أثرًا للعيان خارج نطاق القوّة الحاسّة، فإنّ هذه التصوّرات ليست لها، إذًا، أيّة دلالة، لأنّنا لا نستطيع أن نتمثّلها على أيّ نحوٍ عينًا. إنّ عقلنا ليس ملكة العيان، بل هو ملكة لربط العيانات المعطاة في التجربة(٣٥). إذًا، «في غياب القوّة الحاسّة لن يكون أيّ موضوع مُعطًى لنا، وبدون الفهم لن نعقل شيئًا، فالأفكار بدون مضمون تكون جوفاء، والعيانات بدون التصوّرات تكون عمياء»(٣٦). فالمتافيزيقا، لمّا كانت عند كانط العلم النظريّ للعقل المجرّد، فهي، إذًا، نقد للعقل نفسه يقدّم لنا الذخيرة التي نمتلكها من التصوّرات القبليّة ويصنّفها (حاسّة، فهم، عقل)، ويقدّم لنا جدولًا كاملًا بها، وتحليلًا شاملًا لمضامينها، وما يمكن أن يستخلص منها من نتائج، ثمّ بعد ذلك يبيّن لنا هذا النقد كيفيّة إمكان المعرفة التركيبيّة بواسطة استنباط هذه التصوّرات والمبادئ وحدود استعمالها وفق نسق متكامل. فالنقد هو الذي يبيّن إمكان المتافيزيقا بوصفها علمًا(٣٧). ومصادر المتافيزيقا لا يمكن أن تكون تجريبيّة، ولا تُستعار تصوّراتها ومبادئها من التجربة لأنّها معرفة تتجاوز ذلك. فهي، إذًا، معرفة قبْليّة، أو بعبارة، هي معرفة نابعة من الذهن الخالص للعقل المجرّد(٣٨)، وهي مجموع المعارف المشتقّة من العقل وحده، أي من ملكة المعرفة القبْليّة القائمة على التصوّرات، من غير لجوء إلى التجربة أو حدوس الزمان والمكان.

ولأنّه ليس من مقاصد بحثنا الدخول في تفاصيل ما قدّمه هيوم، أو كانط، من جهود حول الفهم وشروطه، وحول الشعور والعواطف، أو الأخلاق، وفي أنّه إلى أيّ مدًى أسّس الثاني منهما مذهبه على ما قرّره الأوّل من ركائز وأُسس، وما فتحه من آفاق، ولا

---

(٣٢) *Physics and Metaphysics*, p. 122.

(٣٣) Kant, *Critic of Pure Reason*, (London: Macmillan, 1929), p. 22.

(٣٤) كانط، **نقد العقل الخالص**، مقدّمة عثمان أمين (القاهرة، ١٩٢٢)، الصفحة ٥٢.

(٣٥) **مقدّمة لكل ميتافيزيقا**، مصدر سابق، الصفحة ١٢٩.

(٣٦) *Critic of Pure Reason*, p. 93.

(٣٧) **مقدّمة لكل ميتافيزيقا**، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٩ و٢١٠.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨.

الدخـول في الآفاق المختلفة المتباينة التي اندفع فيها كلّ واحد منهما، متوافقًا مع صاحبه أو مخالفًـا له، كحصائلَ لتجربتهما الفكريّة، فإنّ نصّ هيغل السابق سينفعنا لنتحقّق من الطريقة التي استثمرت بها الوضعيّةُ المتأخّـرة جهودَهما، وركّزت عليهما واستندت إليهما لإقصاء الميتافيزيقـا إقصاءً تامًا باسم الانتصار للتجريب، تارةً تحت راية مبدإ التحقّق، وانتصارًا للعلم الطبيعـيّ باسم الخبرة تارةً أخرى، استنـادًا إلى أيديولوجيا صارمة تحصر المعرفة البشريّة كلّها بالانطباعات الحسّيّة، وتقيم أساسها على النظرة الواقعيّة للإنسان العاديّ.

٣. الفلسفات الوضعيّة «من الوضعيّة الاختباريّة إلى التحليل»

أ. تطوّرات الفيزياء وانهيار المسلّمات الفلسفيّة للفيزياء الكلاسيكيّة: «جدل الفكر والواقع عند باشلار»

أحدثـت فرضيّة الكوانتُم، التي أعلن عنها ماكـس بلانك (١٨٥٨–١٩٤٧) Max Planck سنـة ١٩٠٠م، تحوّلًا هائلًا في مسار الفيزياء أساسًا، وفي جملة العلوم الطبيعيّة بشكل عامّ، اتّســم بطابع ثوريّ، سيـؤدّي إلى زعزعة أسس الفيزياء الكلاسيكيّة التـي رسّخها نيوتن، وتبديل اعتباراته النظريّة، لتصبح قادرة على مسايرة واقع علميّ جديد كلّ الجدة.

ولـن يتبدّى هذا الطابع الثوريّ، الذي أشرنا إليه، إلّا إذا عطفناه على الأسس التي قامت عليها أساسًا الفيزياء الكلاسيكيّة، والاعتبارات النظريّة التي شكّلت مفاهيمها الجوهريّة.

لقـد اهتمّـت الفيزياء الكلاسيكيّـة بدراسة الظواهـر الميكروسكوبيّة، أعنـي تلك التي يمكـن إدراكها بالحواسّ مباشرة، أو ببعض الآلات التي تساعد على تحويلها إلى نتائج تجريبيّة واضحة وضوحًا كافيًا، يمكن معه التعبير عنها تعبيرًا كمّيًّا[٣٩]. ولأجل ذلك انطبعت الفيزياء الكلاسيكيّة بطابع هذه الظواهر، وتناسبت تصوّراتها مع طبيعة موضوعها الذي تدرسه.

وأوّل خاصّيّـة من خاصّيّات هـذه الظواهر هو الاتّصال، الـذي تمّ إسباغه على الزمان والمـكان، إذ المكان في تصوّر هـذه الفيزياء واقع وحيد متّصل، ممتـدّ ومسترسل، متجانس ومتكافئ الاتّجاهات، كما بيّنت النظريّة الإقليديّة، وهو مستقلّ عن الزمان، الذي له كذلك نفـس الخواصّ، والذي يجـري جريانًا منتظمًا متّصـلًا. والحركة التـي تدرسها الميكانيكا

(٣٩) سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة وتصوُّرها للواقع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، الصفحة ٦٣ وبعدها.

تجـري داخلهما كإطارَين يحتويانها، إذ الجسم المتحـرّك يوجد في كلّ لحظة في نقطة معيّنة مـن المـكان، أو في حيّـز منه، وإذا أمكننـا أن نعرف حالة جسم ما في لحظـة معيّنة، أمكننا تعيـين حالته في جميع لحظات الزمان الأخرى تعيينًـا دقيقًا ومضبوطًا، وذلك بتعيين جملة إحداثيّاته(40). وهذا يعني أنّ ثمّة حتميّة تضبط إيقاع حركة الأجسام وتخضع لها الظواهر، وهـو يعني أنّ بإمكاننا تتبّع تغـيّر الجسم وحالاته تتبّعًا مضبوطًا في الزمان والمكان بمجرّد أن نعرف حالته الأصيلة، خصوصًا موقعه وسرعته. وإذا كانت معرفة الأخيرَين ممكنة في الفيزياء الكلاسيكيّة، وفي حدود الظواهـر الميكروسكوبيّة، فإنّ معرفة حالة الجسم في زمان لاحق وتعيينها تعيينًا مضبوطًا يصبح أمرًا متيسّرًا كذلك، ومثل هذا المبدإ يسمّى بمبدإ التعيين.

ولقـد اعتبرت الفيزيـاء الكلاسيكيّة كذلـك، أنّ الخواصّ الفيزيائيّـة للأجسام خواصّ حقيقيّة ضمنيّة. واعتقدت، كذلك، أنّ انتشار الضوء يرجع إلى اهتزاز حقيقيّ يقع في وسط حقيقـيّ هو الأثير، مفترضة أنّهمـا، أي الاهتزاز والأثير، أمران حقيقيّان لهما وجود واقعيّ موضوعيّ. وقد نتج عن مثل هذه الاعتبارات النظريّة إيمان الفيزياء الكلاسيكيّة بالموضوعيّة الكاملة، التي يقصد بها أنّ باستطاعة العلم دراسة الأشياء الموضوعة للدرس، ومعرفة صفاتها وخواصّهـا مـن دون أيّ ارتباط للنتائج بالمجرِّب الدارس نفسـه، ولا بالمنهج الذي يُتّبع في دراستها. فالظاهرة توجد مستقلّة عن المجرّب وعن المنهج على حدّ سواء.

والعلم إنّما يكون موضوعيًّا بمقدار ما يعكس الظاهرة المدروسة كما هي عليه في الواقع. وكمـا أنّ نقطة البداية في العلم هـي الواقع، فإنّ نتائج العلم تكون ذات قيمة مطلقة ونهائيّة عندمـا تبرز بصورة حقيقيّة وواقعيّة صفات الأجسـام المدروسة وخواصّها. فاليقين مرتبط بالموضوعيّة، والأخيرة بالاستنـاد إلى الواقع، والواقع المقصود هو الواقع الأنطُلوجيّ الشبيه بالواقع كما يفهمه الموقف الطبيعيّ للإنسان، كما عبّر عنه أرسطو.

لكـنّ كلّ هذه الاعتبارات التي عبّرت عنها الفيزيـاء الكلاسيكيّة واستندت إليها سوف تتهـاوى وتتعرّض للـزوال مع ظهور نظريّـة الكوانتُم، مما رتّب على العلـم إعادة النظر في اعتباراته، وفتح آفاقًا مذهلة أمام تبصّرات وحدوس وتجارب تنوّعت آثارها الثوريّة على غير صعيد.

وأوّل قيمـة ستتعرّضـ للانهيار هي قيمة الاتّصـال، التي كانت تعتبر صفـة أساسيّة من

(40) B. Ivanov, *Physique Nouvelle*, (Moscou), p. 27.

صفات المادّة، فلقد أدّى دخول فكرة الذرّة إلى المجال العلميّ، الكيميائيّ أوّلًا، والفيزيائيّ فيما بعد، إلى الاعتقاد بأنّ الأجسام تتركّب من عناصر بسيطة تظهر عند التجربة والتحليل، وعبر هذه النظريّة فسّر براون Brown الاضطراب الحاصل في السوائل التي لاحظها في أنواع متعدّدة من النبات، وحركتها الدائمة في كلّ الاتّجاهات رغم هدوء السائل، مفترضًا أنّها حركة لا تنشأ عن عوامل خارجيّة، بل عن حركة الجسيمات الذرّيّة الصغيرة جدًّا ذات الحركة المستمرّة في جهات مختلفة، ممّا يظهر الطابع الانفصاليّ للمادّة، ثمّ تطوّر الأمر حينما اكتشف أنّ الذرّات كذلك تتركّب من عناصر أبسط منها هي الإلكترونات، ليتأكّد فيما بعد، على يد ماكس بلانك نفسه، أنّ الطاقة هي مثل الكهرباء والمادّة، لا يمكن تصوّرها إلّا انطلاقًا من منظور انفصاليّ، لأنّها لا تظهر إلّا بكيفيّة متقطّعة وحبيبيّة على شكل وحدات سمّاها الكوانتا[٤١].

ولقد كانت النظريّة التقليديّة الكهرَطيسيّة تعتقد أنّ الضوء موجات متّصلة، وأنّ كلّ موجة تنشر ساحة كهربائيّة ومغناطيسيّة معًا، وقد بدا ذلك مؤكّدًا للعلماء، ومثل هذه الرؤية، بالرغم من أنّها حلّت جملة كبيرة من المشكلات الميتافيزيقيّة، كالاعتقاد بضرورة وجود الأثير كوسيط لينتشر الضوء، لكنّها في الواقع كانت تواجه عقبات تفسيريّة جمّة، فهي عجزت عن تفسير تبادل الطاقة، مثلًا، بين المادّة والإشعاع، والعلماء الذين حاولوا تجاوز ذلك في إطار الكهرَطيسيّة الكلاسيكيّة انتهوا إلى نتائج تُخالف التجربة وتُناقضها، كمحاولة رايلي (1842-1919) Rayleigh الذي افترض أنّ بين شدّة الإشعاع وتواتره علاقة طرديّة، وأنّه كلّما ازداد تواتر موجات الأشعّة ازدادت كمّيّتها في الجسم الأسود (الذي يفترض أنّه أفضل مجال لدراسة انتشار الأشعّة وانعكاسها). ولقد بقي هذا حلًّا نظريًا، وكشفت التجارب أنّ الأمر على خلاف ذلك؛ أي إنّ كمّيّة الضوء لا تزداد بازدياد التواتر سوى إلى حدّ معيّن، ثمّ تأخذ في التناقص رغم استمرار التواتر في الازدياد، فتبادل المادّة والإشعاع للطّاقة لا يحصل بصورة اتّصاليّة، بل انفصاليّة.

ولقد وضعت مثل هذه الكشوفات العلم في مأزق، وهو لم يعد قادرًا، في إطار مفاهيمه القاعديّة، أن يجد حلًّا لمثل هذه العقبات، التي راح يصادفها أثناء تقدّماته، أزمة النظريّة العلميّة وأزمة الاعتبارات الناتجة عنها، وللخروج من هذه الأزمة لزم إدخال عنصر جديد

(٤١) Louis de Broglie, *Savants et Decouverts,* (Paris: A. Michel, 1956), p. 270.

تمام الجدة، مختلف تمام الاختلاف عمّا عرفته الفيزياء الكلاسيكيّة[٤٢]، أعني به المفهوم الذي يعتبر أنّ تبادل المادّة والإشعاع للطاقة يحصل على نحو الانفصال، لا على نحو الاتّصال، كما تعرضه النظريّة الكهرَطيسيّة الكلاسيكيّة. وهذا بالفعل ما قام به ماكس بلانك وأكّده حينما اعتبر أنّ الأجسام إذا أصدرت أو امتصّت شعاعًا، فإنّ امتصاصها أو إصدارها للشعاع يقعان بشكل متقطّع أو منفصل، كأنّ الطاقة حبيبات، أو وحدات أو كوانتات، وبواسطة هذا المفهوم استطاع أن يفسّر ما عجزت عنه نظريّة رايلي.

لقد غيّرت هذه الرؤية وجه العلم الفيزيائيّ إلى غير رجعة، وتركت آثارًا انقلابيّة راحت تتبدّى شيئًا فشيئًا ليس فقط في ميدان الكهرطيسيّة، بل في مجمل ميادين الفيزياء، وساهمت في تفسير الكثير من الظواهر التي كان يتعذّر على الفيزياء الكلاسيكيّة ومفاهيمها أن تحيط بها. كما صنع آينشتاين Einstein على مستوى الظاهرة الضوئيّة، حيث فسّرها استنادًا إلى الكوانتا، معتبرًا النور طاقة أو وحدات أو كوانتات، أو حبيبات ضوئيّة صغيرة... ولقد أكّدت التجارب فيما بعد الطبيعة الكوانتيّة للضوء، واعتباره ذا بنية جسميّة متقطّعة ومنفصلة.

وبهذا بدأت الفيزياء الكلاسيكيّة تعرف تمزّقًا سيؤدّي إلى انهيار مسلّماتها ومطلقاتها واعتباراتها النظريّة. وهو شيء تبدّى بوضوح مع بور Bohr في حدسه حول الإلكترون، إذ اعتبر أنّه حينما يتحرّك حول النواة فهو لا يصدر إشعاعًا، وصدور النور من الذرّة أو امتصاصها له يحدث عندما يقفز الإلكترون من مداره الأصليّ إلى مدار آخر. ولأجل أن يقفز لا بدّ أن يُستثار، أي أن يُزوَّد بطاقة تساعده على القفز. أمّا عندما يعود إلى حالته الأولى فإنّه يُصدر القدر من الطاقة الذي كان محتاجًا إليه للقفز من مداره. وإصدارُه يتمّ على صورة إشعاع ضوئيّ. وبور إنّما افترض ذلك عندما واجهت النظريّة الذريّة الكلاسيكيّة مع رَذرفورد الإنكليزيّ (1937-1871) Rutherford صعوبة في الخروج من المأزق الذي فرضه اعتبار الذرّة مجالًا كهربائيًّا صغيرًا شبيهًا بالمجال الشمسيّ، والذي يفترض الإلكترون متحرّكًا بحركة دائريّة مستمرّة حول النواة، وهو ما رتّب ضرورة أن يفقد الإلكترون طاقته بعد فترة وجيزة، وهو ما أكّدت التجربة خلافه.

وبذلك استطاع بور إدخال نظريّة الكوانتُم التي اكتشفها بلانك إلى مجال الذرّة، وأخضعها بسببه لاعتبارات نظريّة انفصاليّة لا اتصاليّة. ثمّ تطوّرت نظريّة بور، لمواجهة بعض

(٤٢) Ibid, p. 274.

الصعاب، فاقترح سومرفياد تعويض المدارات الدائريّة للذرّة بمدارات إهليليجيّة. ثمّ حاول هايزنبرغ Heisenberg أن يميط اللثام عن بعض الإشكالات في النظريّة، والتي تثيرها أسئلة من قبيل: ماذا يحدث عندما ينتقل الإلكترون من مدار إلى آخر؟ وماذا تكون طبيعته وهو بين المدارَين؟ ولقد كانت إجاباته تقوم على القول بضرورة التخلّي عن اعتبار الإلكترون جسمًا صغيرًا تنطبق عليه قوانين الحركة في الفيزياء الكلاسيكيّة، بل كشيء يوجد بصورة متآنية في أمكنة مختلفة، وبالتالي، فهو لا يمكن أن يوجد في مدارَين مختلفَين، لأنّ له طبيعة تخالف طبيعة الأجسام القابلة للإدراك تجريبيًّا.

وهذا الحلّ يعتبر نقطة فاصلة في الفيزياء، فهو جاء ليدفع بنظريّة الكوانتا إلى أقصى إمكاناتها، وليُحدث انقطاعًا تامًّا مع الفيزياء الكلاسيكيّة واعتباراتها النظريّة، فلقد أكّدت التجارب الميكروفيزيائيّة أنّ انتقال الإلكترون من مدار إلى آخر لا يمكن رؤيته، ولا رؤية انتقال الذرّة كذلك من حال إلى حال، وأنّ كل ما يُشاهد إنّما هو حالات تكون الذرّة فيها دائمًا قارّة، والانتقال مفهوم غريب استُجلب من تعاملنا مع الأجسام الكبيرة التي ألفنا مشاهدتها. فتتبّع حركة الإلكترون ومعرفة مساره المتّصل الذي يتمّ فيه الانتقال موضوع متعذّر، ومعه لا يعود بالإمكان تطبيق العلاقات الزمانيّة المكانيّة التي ألفناها على مجال دقيق ومعقّد مثل هذا المجال، فالتعبير عن الحالات القارّة للذرّة التي يتمّ انتقال الإلكترون من بعضها إلى الآخر أمر غير ممكن، كذلك التعبير عن الانتقال استنادًا إلى مفهوم الزمان المتّصل الذي اعتدناه. ولا تصدُق علاقات الزمان والمكان هاهنا، أعني في نطاق الذرّة، فالذرّة تسلك كأنّها خارجهما، بمعنى أنّهما لم يعودا إطارَين مطلقَين لا يتعلّقان بالأشياء أو يرتبطان بها، لقد أصبحا تابعَين للكائنات الفيزيائيّة وليس العكس، فهما إذًا علاقة، وهما متعلّقان بالسرعة ذاتها، لأنّ الأخيرة علاقة بينهما، وبهذا لم يعد مفهوم التآني، أي ملاحظة وقوع شيئَين في آن واحد، موجودًا، ذلك أنّ النسبيّة ستربط التآني بالسرعة وبالزمان المكانيّ، كما تربط الزمان بالسرعة مفترضة أنّ الزمان يتباطؤ بازدياد السرعة حتّى يبلغ الصفر باقترابها من سرعة الضوء. فالزمان والمكان ليسا مُعطيَين موضوعيَّين، بل هما وليدا إنشاء وتركيب. والتآني الذي كان يُستمدّ من ملاحظة تقاطع حادثَين، أصبح يقتضي تركيب منظومات مرجعيّة للحادثَين اللتين يشاهد وقوعهما في نفس الوقت حتّى يُدرَك، فهو أمر لا يُدرَك، إذًا، إلّا بعمليّة مراقبة رياضيّة تجريبيّة دقيقة.

وبحسب هايزنبرغ، فإذا لم يعد الإلكترون جسمًا صغيرًا مادّيًّا، بل هو كشيء يوجد بكيفيّة متآنية في مواقع مختلفة، فهو لا يُدرك إذًا. وغاية ما يمكننا صنعه هو أن نضع علاقات

تمكّننا من ضبط تعيين المنظومة الذرّيّة الحاصل عن انتقال الإلكترون من مدار إلى مدار ضبطًا احتماليًّا، وذلك بواسطة علاقات الارتياب، التي أدّت إلى القول باستحالة تعيين موقع جسم وكمّيّة حركته معًا عبر قياس دقيق. وعليه، فلا يكون ممكنًا معرفة حركة الجسم وموقعه في الأزمنة اللاحقة.

ومثل هذا النمط من التفكير جرّد المادّة من كيفيّاتها، وسلخ عنها واقعيّتها الديكارتيّة، التي كانت تفترض أنّها تتحرّك في مكان معيّن، فيمكن، إذًا، تحديدها بالشكل والحركة، وغيّر فهمنا للنقطة، إذ لم تعد متعيّنة في المكان تعيينًا سكونيًّا، بل غدت مركزًا لحركة دوريّة تنتشر حولها، وتحديد موقعها وسرعتها يقتضي إنشاءها ذهنيًّا، بحيث تكتسب صفاتها من هذه المنظومة العقليّة ذاتها.

ومثل هذا الاندفاع سوف يفتح الأفق على الطابع التركيبيّ الإنشائيّ للعلم، ويؤكّد على الطبيعة الطرائقيّة لمفهوم الشيء، إذ سوف لن يُعرف أيّ جسم مُلاحظ إلّا في علاقته بالملاحظة وأداة القياس، فانهار بذلك التفسير الكلاسيكيّ للمادّة، وانهارت المقادير الديكارتيّة أمام نظريّة الارتياب، وبذلك انهار مبدأ الحتميّة الذي كان يسمح للفيزياء الكلاسيكيّة بتحديد موقع الجسم وسرعته في كلّ آن من آنات الزمان. وسوف يقود هذا المذهب إلى مواقف وضعيّة متطرّفة، تنظر إلى المعرفة نظرة طرائقيّة إجرائيّة كما هو الحال مع إيلمو، وإلى مواقف مُغرقة في النسبيّة واللايقين، كما هو عند فايرآبند Feyerabend، خصوصًا عندما اعتبر أنّ المفاهيم العلميّة تبيّن طريقة القياس لا طبيعة الظواهر ممّا يجعل فهمنا لمبدإ اللايقين والارتياب فهمًا ذاتيًّا. ومثل هذه الإشكاليّة ستلقي بظلالها على العلم المعاصر برمّته، وتفرض اعتبارات نظريّة متنافرة.

ولأنّ مثل هذا التصوّر للعلم وضعيّ متطرّف، يرسّخ اللاحتمية مبدءًا ضمنيًّا في العالم، لا أنّه ينشأ عن قصور أدوات قياسنا عن الإحاطة بالظواهر المدروسة، فلقد نشأ حوله تيّاران، واحد مواضعاتيّ آمن بنزوع الطرائقيّة الإجرائيّة، وافترض أنّ قوانين العلم مواضعات ليس إلّا، يُنشئها العقل لهدف يتّصل باليُسر والملائمة والنجوع، لكنّه سوف يرفض ادّعاء اللاحتميّة الصميميّة، ليفترض أنّ اللاحتميّة عثرة في طريق العلم سيتخطّاها عندما تتحسّن ظروف أدواتنا، فالحتميّة لا ريب فيها، ولا علم بدونها، ولكن منها ما هو ظاهر نُدركه ببساطة في الأجسام الميكروسكوبيّة، وآخر باطن يوجد في الأجسام الميكروفيزيائيّة، لكنّنا لا نملك من الأدوات ما يكشف عنه. وتيّار حاول أن يتجاوز ما يؤدّي إليه نزوع هايزنبرغ

من نفي صفة الموضوعيّة عن العالم وتأكيد مبدإ الارتياب، لينقل هذه الصفة إلى مجال الفكر، أعني المعرفة، رافضًا النزوع التجريبيّ المواضعاتيّ، مؤكّدًا، كما صنع هايزنبرغ، على أنّ اللاحتميّة صميميّة وأساسيّة، وأنّه يتعذّر علينا قياس سرعة جسم وموقعه تعذّرًا مبدئيًّا، لأنّ للجسم طبيعة ثنائيّة مَوْجيّة وجسميّة، تحديد إحداهما بدقّة يزيد من غموض الأخرى، أو من خطئنا في تحديدها - وهذا معنى الارتياب - وبهذا تصبح صفات الظاهرة المدروسة صفاتًا تنشأ من قِبل العالِم، ولا يعثر عليها بصفة موضوعيّة، إن كان يقصد بها الاستقلال عن العالم المدرَك ومنظومةَ ملاحظته. ولأنّ المواضعاتيّة ستحاول أن تجيب على الإشكاليّة بإعادة التأكيد على رفض أيّ مبدإ عقليّ للتفسير لا تؤيّده التجربة، فسوف تعود إلى هيوم وخصوصًا نزعته الاختباريّة، في مبالغة على التأكيد على موضوعيّة الظواهر وحتميّتها، وعلى أنّ قوانين الفكر مجرّد مواضعات تناسب مجال الخبرة وتنطبق عليه كما سيأتي. أمّا باشلار Bachelard فلقد اندفع لإعادة الاعتبار للنظريّة على حساب الوقائع، وللعقل على حساب الخبرة، ضمن علاقة جدليّة يكون الفكر فيها مجال الموضوعيّة الحقّة والواقعيّة[٤٣].

فالموضوعيّة، إذًا، أصبحت مجرّد إنشاء رياضيّ نظريّ، وصفات الأجسام التي تنطبق عليها إنّما هي صفات تنشأ في خضمّ جملة علاقات هائلة، ولم يعد ما يشكّل جوهر الوجود هنا هو الوحدة، بل التعدّد، فجوهر الموضوعيّة لم يعد التحديد الفرديّ، بل الكثرة والتعدّد[٤٤]، وينتهي اليقين لصالح الاحتمال، فالذرّة لم تعد وجودًا موضوعيًّا، بل بنية نظريّة وعلاقة رياضيّة احتماليّة، لأنّ الكثرة ليست إلّا جوهر الاحتمال، والبسيط - استنادًا إلى الفيزياء الكوانتيّة - سوف يُفسَّر بالمعقّد، الذي هو نظام فكريّ رياضيّ نفرضه على البسيط كي يسمح بقيام معرفة به، فالعلاقة سابقة على الوجود، وصفات الشيء لا تُنسب إليه مباشرة، بل تنشأ وتُركّب في العقل[٤٥].

ولقد أدّت هذه الاعتبارات إلى نزع الصبغة المادّيّة الجوهريّة عن الكون - كما أكّدت الواقعيّة التقليديّة، ومعها الوضعيّة الجديدة-الفيزيائيّة. أعني أنّه تمّ الانتقال من واقعيّة مادّيّة إلى واقعيّة رياضيّة، إلى التفكير بالواقع من خلال انتظامه الرياضيّ العلائقيّ. فنحن أمام انحلال الجوهر المادّيّ للظواهر وانخلاع صفة الواقعيّة عنه، وهذا ما يفسّره تعدّد طبيعة الشيء في ذاته، الذي سقط معه مبدأ الذاتيّة والتناقض، وحلّ الاعتقاد بإمكان أن يجمع

(٤٣) P. Destouches, *La structure des theories physique*, p.u.f. 1951, pp. 260-266. et p. 296.

(٤٤) باشلار، **الفكر العلميّ الجديد**، ترجمة عادل العوا (دمشق، ١٩٦٩م)، الصفحة ٧٩.

(٤٥) G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, p.u.f.1965, p. 70-73.

الشــيء بين طبيعتَين، مثلًا، مَوْجيّة وجسميّة من غير أن تكونا ظاهرتين واقعيتَين حقيقة، بل تمثيلات لما نعرفه عن الجسم[٤٦].

فالواقع أصبح يقوم على اللاواقع، والوجود على اللاوجود، لكنّه مع ذلك له موضوعيّة، إذ النظــرة العلميّة تضفي الموضوعيّة على الموجودات. والكائنات العلميّة هي كائنات قد لا نعثر عليها في الخبرة، التي تبخل علينا - في العموم - بها، لذا يرسّخها العلم وينشئها إنشاءً. وكثير من الموضوعات اكتسبت حقّها في الوجود دون أن تفصح عن هويّتها الواقعيّة، لكن العلم، بإعطائها أساسًا نظريًّا رياضيًّا، أضفى عليها واقعيّة أكثر موضوعيّة.

والذي وفّر شروط مثل هذا الإنشاء، هو أنّ نزع الصبغة المادّيّة عن الوقائع، دفع إلى إعادة تركيبهــا عقليًّا من أجل معرفــة علاقاتها وبنيتها الرياضيّة، وهي علاقات لا نعثر لها على أيّ مقابــل مادّيّ، أو فيزيائيّ، ممّــا يضطرّنا إلى البحث عنه بافتراض وجوده، أي بإضفاء الصبغة الواقعيّــة علــى العلاقات، ثمّ إعطائها هويّــة وتشبيهها بالواقع. فلم يعــد الأمر هنا أمر واقع موضوعــيّ نبحث عنه، أعني لم يعد الأمــر يتعلّق بوجود الأشياء، بل بنمط واقعيّتها، فالواقع في نظر العلم، إذًا، فرضيّة منهجيّة[٤٧].

إنّ ما يؤول إليه هذا التفسير لبنية الواقع والموضوعيّة، والذي اندفع فيه باشلار متجاوزًا بذلــك الوضعانيّــة التجريبيّة، هــو أنّ الكائن العلمــيّ لا يكون واقعيًّــا إلّا إذا وجد ضمانته وتسويغه النظريّ في بُنية تفسير النظريّة السائدة، إذ التجربة تكشف مدلولها العلميّ الحقيقيّ عندمــا تلحق بنظريّة، وهذا ما يضفي عليهــا الطابع الموضوعيّ الأكثر واقعيّة. والواقع الذي لم يصبغــه عمل البناء والتركيب العلميّين واقع خامّ غــير معقلن، والعلم لا يكشف الواقع إلّا بقــدر ما يبدعه، فما يسمــح بمعرفته هو النظريّة، ولا يحصل علــى طابعه الموضوعيّ إلّا من خلالهــا، وكلّما اغتنت النظريّة بفضل تطوّر المعرفة انعكــس ذلك على الواقع نفسه، وهذا يحطّم الــدور الفاسد الذي تصوّرته النزعات الوضعيّة لعلاقــة الخبرة أو التجربة بالفرضيّة، والــذي يجعلنا نذهب مــن التجربة إلى الفرض، ثــمّ من الفرض إلى التجربــة، باعتبارها ما يعطي الفرضيّة تسويغها الواقعيّ، وهو ما يجعل المعرفة، لكي تقوم، معرفة مرآويّة.

واستنادًا إلى ذلك، فالتفكير العلميّ لا يسمح لفلسفته أن تكون عقليّة تأمّليّة، ولا واقعيّة

---

(٤٦) Louis de Broglie, *Matiere et lumiere*, (A. Michel, 1978), p. 208 ; et: *Rationalisme*, p.u.f. 1967, p. 52.

(٤٧) Blanché, *l'axiomatique*, p.u.f. 1965, p.98. et: J. Ulmo, *La pensée scientifique moderne*, (Flammarion, 1969), p. 96 ; et: Blanché, *La nouveau esprit scientifique*, p. 130.

صرفــة، لأنّ التجربــة تبقى عاجزة ما لم تتهيّأ شروط أحكامها النظريّة، بل هي عقلانيّة، لأنّها تعتبر أنّ صفات الموجود تنشأ وتُركّب بمناهج القياس والتجريب والملاحظة، وتوفّر الشروط النظريّــة التــي تسمح بإمــكان الكائــن العلميّ(٤٨). وهــي تربط الوجــود بالعلاقة، والخبرة بالتركيــب العقليّ، والتجربــة بالنظريّة(٤٩). فالواقع، إذًا، لا يصبح واقعًــا إلّا بإضفاء الصبغة اللاواقعيّة عليه، وتحويله من واقع خبرة إلى واقع معرفة، وتبديل موضوعاته من موضوعات تجربــة إلى موضوعات معرفة، فواقعيّة الواقــع لا تأتي من كونه يكشف عن نفسه بنفسه، أو عــن خصائصه حسب قوانين ثابتة مستقلّة عن كلّ نشــاط معرفيّ، بل من إعادة بنائه كواقع موضوعيّ. إنّ نظام الطبيعة الحقيقيّ هو ما نصنعه في الطبيعة(٥٠)، وإنّ العلم الحقيقيّ هو الذي يخلق موضوعاتها ويركّبها، من دون أن تُعطاه في الإدراك الحسّيّ والخبرة المباشرة(٥١).

وعــالم المعرفة الذي يخلقــه العلم هو الواقع الموضوعيّ الحقيقــيّ، إنّه يزخر بموضوعات غــير موضوعات الواقع المادّيّ، إذ هي لون جديد لا يكــون العالم محتاجًا لبنائه إلى انتظار ما تجود به الخــبرة. فالأخيرة ليست ينبوعًا لا ينفد للمعرفة، بل ينبوع عوائق إبستمُلوجيّة تقوم المعرفــة بتخطّيها، فتصوّرات العلم ليست وليدة خواصّ الأشياء، بل علاقاتها لا تعلم سوى العلاقــات. وواقعيّتها وموضوعيّتها ليست سوى أساسهــا العلائقيّ، لا أساسها الاختباريّ الأنطُلوجيّ(٥٢).

فنحن، إذًا، في العلم، لا نعثر على شيء هو مُعطى، ذاك الذي يبالغ الوضعيّون في إسباغ صفة الأزليّة عليه في مسلسل المعرفة، والتجربة لا تكتسب مدلولها الواقعيّ إلّا عندما تلحق بنظريّــة، والواقع الــذي تثابر النزعة الوضعيّــة على الحديث عنه واقع لا عقــلانيّ، ما لم تُلقِ جدليّــة الفكر نورًا كاشفًا على ظلماته. والعلم لا ينشأ من الخبرة المباشرة بل ضدًّا عنها، كما أنّ تفسير الوقائع لا يولد بإملاء منها، بل بإملاء من شروط نظريّة شائعة(٥٣).

مثل هذا الربط بين الواقع والفكر، سوف تراه التيّارات الوضعيّة سلخًا للصبغة الموضوعيّة عــن الوقائــع. هي لم تستطع فهم الآفاق التي منحها التأويل المثــاليّ العقلانيّ لهايزنبرغ، كما صنع باشلار، الــذي سيتبدّى معه موقف مثاليّ يقترّب قليلًا أو كثيرًا من الاعتبارات النظريّة

(٤٨) باشلار، **الفكر العلميّ الجديد**، مصدر سابق، الصفحة ٨.

(٤٩) Bachelard, *L'activité*... p. 91-92.

(٥٠) **الفكر العلميّ الجديد**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٨.

(٥١) Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, (Vrin, 1979), p. 239.

(٥٢) **الفكر العلميّ الجديد**، مصدر سابق، الصفحة 30 ؛ Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, (p.u.f. 1949), p. 134.

(٥٣) Bachelard, *le nouvel esprit*, p. 13.

لكانــط ويرسّخ، على الضدّ من نيوتــن، وانسجامًا مع نزعة غاليلو الأفلاطونيّة، أوليّةَ الفكر علــى الواقع، وأسبقيّة فعل العقل على التجربة، وسوف يضفي الموضوعيّة الحقّة على فاعليّة العقــل ومفاهيمــه وطرائــق اشتغاله. وهو موقــف فلسفيّ يصــادر على مفاهيــم مِتافيزيقيّة تقليديّــة سوف يستلهمها باشلار في نقده للمفاهيم القاعديّــة التي رسّخت عليها التجريبيّة المواضعاتيّــة في القرن العشرين دعائمها، رافضًا علــى أساسها أن تكون الخبرة أساس العلم، وأن تُردّ القيمة الفعليّة للمعرفة العلميّة إلى ميدان الخبرة والانطباعات الحسّيّة، مؤكّدًا على أنّ العلــم ينمو ويطّرد في استقلال عنهــا، بل من خلال تجاوزها، معتبرًا معطيات الخبرة المباشرة عقبــات إبِستِمُلوجيّة ينبغي على المعرفة العلميّة أن تتجاوزها. وهو أفق، كما سنرى، سيفتح إعادة الاعتبارَ للحدوس القبليّة وللخيال وللفرضيّة وللتأمّل العقليّ في كلّ ميدان من ميادين المعرفة العلميّــة، خصوصًا الفيزياء، ليضعنا أمام مِتافيزيقا جديدة كلّ الجدة، نشأت في إطار إعــادة الاعتبــار لفعل العقل في قبال الخــبرة، ولميدان التأمّل في قبال الواقــع الحسّيّ، ولفعل التفكير الذي ينشأ وتكون وقائعه الموضوعيّة في قبال وقائع العالم المادّيّ الخامّ التي تكتسب بسببه واقعيّتها العلميّة.

إمكان المِتافيزيقا[1]

جـونـاثـان لوو[2]

ترجمـة: محمود يونس

للمتافيزيقا دورها المحوريّ في الفلسفة، إذ هي الشكل الأساسيّ للمبحث العقلانيّ ولها منهجها الخاصّ ومعايير التحقّق الخاصّة بها. وكلّ المناهج العلميّة الأخرى تقوم على افتراضات متافيزيقيّة، ولا يُستثنى المنطق نفسه من ذلك. وبهذا لا يكون الإمكان المنطقيّ كافيًا لتقييم نتائج التجربة إذ الأساس الصوريّ، أو المفهوميّ، وهو مُتعلّقُ المنطق، يرتدّ بالضرورة إلى الأساس الأنطلوجيّ، وهو مُتعلّق المِتافيزيقا. الإمكان المِتافيزيقيّ هو ما يجعل المِتافيزيقا ممكنة.

١. ما هي المِتافيزيقا؟

لقد كان إيمانويل كانط Immanuel Kant أوّل من سأل «كيف تكون المتافيزيقا ممكنة؟»[3]، إلّا أنّه كان قد افترض أنّ موضوع المتافيزيقا يشتمل على الحقائق القبليّة التركيبيّة. ونحن قد بتنا، مذ ذاك، نشكّ في وجود هكذا صنف من الحقائق على إثر، لا أقلّ، نقد ويلارد كواين W.V.O. Quine للتمييز القائم بين ما هو تحليليّ وما هو تركيبيّ، مُحيلًا إيّاه (التمييز) إلى دائرة الشكّ[4]. أمّا في المقابل، فإنّ التمييز القائم ما بين القبليّات والبعديّات ما زال مأخوذًا على محمل الجدّ، لا بل إنّ كتابات صول كريبكه Saul Kripke قد وهبته حياةً جديدة[5]. بيد أنّ هذه الكتابات، كذلك، تقوّض افتراضات كانط الإبستِمُلوجيّة باقتضائها، ضمنًا، عدم

(١) تُمثّل هذه الورقة الفصل الأوّل من كتاب *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

(٢) أستاذ الفلسفة في جامعة دورهام ببريطانيا.

(٣) انظر،
I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith (London: Macmillan, 1929), B22.

(٤) انظر،
W. V. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism', in his *From a Logical Point of View*, 2nd edn. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1961).

(٥) انظر،
S. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1980).

لزوم كون الحقائـق الواجبة قبليّةً، أو الحقائق الممكنة بَعديّة. الآن، وعلى ضوء إعادة القراءة التي جرت لهذه المفاهيم، فإنّ سؤال كانط، 'كيف تكون المتافيزيقا ممكنة؟'، ينبغي أن يُسأل كـرّةً أخرى، لا بل أن يُفهم على نحـوٍ جديد. إلّا أنّ السؤال يلحُّ علينا بقدر ما وَجَدَهُ كانط ملحاحًـا. فالمِتافيزيقا عُرضةٌ للإغارة من أكثر من جهة؛ بعض الهجمات يصدر من صفوف الفلاسفـة، وبعضهـا من جهات عديـدة خارجيّة. ولكـن رغم الهجمات، فـإنّ المِتافيزيقا تنعـم بشيء مـن الانبعاث في صفوف من يُسمَّـون بالفلاسفة التحليليّـين بعد حقبة عقيمة سـادت فيها، أوّلًا، الوضعيّة المنطقيّة، ومن ثمّ فلسفةُ اللغة اليوميّة، وكلتاهما تعادي التنظيرَ المِتافيزيقـيّ. لم تعد الحجج المرتبطة بطبيعة الجوهر، بواقعيّة الكلّيّات، أو بوجود المجرّدات، تنفّـر الفلاسفة التحليليّين. وبالتالي، علينا أن نرى إلى ما يمكن أن يُشرعن هذه المباحث، وما يمكن لمكانة نتائجها الإبستِمُلوجيّة أن تُطالب به، وعن مسوّغ.

كإجـراء تمهيديّ، علينا أن نعتمد توصيفًا غير سجـاليّ لما يجدر فهمُه من غرض أساسيّ للمتافيزيقـا. تقليديًّا، كان يُـرى إلى المِتافيزيقا على أنّها الدراسة النسقيّـة لبنية الواقع الأكثر تأسيسيّـة – وهذه، بالفعـل، هي الرؤية التي يـودّي أن أؤيّدها. إلّا أنّ فهـم المِتافيزيقا على هـذا النحو يجعل من مهمّـة الدفاع عن إمكانها مسألةً إشكاليّـةً وأساسيّة، وبالتالي، مسألةً تستحـقّ الاستجلاء والمتابعة. على العكـس من ذلك، فإنّ فهم غاية المِتافيزيقا على نحوٍ أقلّ تواضعًـا يجعل من تسويغها همًّا أصغر، ولكن علـى حساب الجدوى من تعهُّدها والفائدة مـن متابعتها. هذا، وفي حال اتّضح امتنـاع المِتافيزيقا بالفهم التقليديّ، فإنّ متابعة المشروع الأقـلّ تواضعًا لا تفوتنا؛ ولكن دعونا، عندها، لا ندّعـي أنّنا بذلك نفعل ما يستحقّ وسمُه بعنوان المِتافيزيقا.

إنّنـي أقرّ بأنّ توصيـف المِتافيزيقا بالدراسـة النسقيّة لأكثر بنى الواقـع تأسيسيّة لهو أمرٌ يجانـب الدقّة. لكنّني لا أدّعي تقديم تعريف يُوقِعُنا عدمُ مراعاة الدقّة معه في الخلل. ولست أرى طائـلًا في السعي وراء تعريـف للمتافيزيقا، إذ محذورُ تأطيرها بمـا يُحابي أحد المواقف المتافيزيقيّة دون سواه قائم – كفرضنا، على سبيل المثال، واقعيّة الفضاء، أو العلّيّة، مع وجود نُظُم مِتافيزيقيّة تنفيها. ويحضر خللٌ مشابه لدى محاولتنا تحديد موضوع المِتافيزيقا من خلال تقديم لائحة بالموضوعات التي نفترض أنّها تشتمل عليها. يكفي أن ينظر واحدنا في محتويات عـدد من الكتـب المعاصرة في المِتافيزيقا ليعـرف كم هو اعتباطيٌّ مقاربـة التعريف من هذه الزاوية. وبطبيعة الحال، فإنّ من تداعيات عدم تقديم تحديد صارم لنطاق المِتافيزيقا ظهورُها غيرَ متمايـزةٍ عن بعض الحقول، كتلك القائمةَ تحت عنوان العلوم التجريبيّة. لكن رغم أنّني

سأجادل لاحقًا بأنّ كلّ العلوم التجريبيّة تقتضي المِتافيزيقا، فإنّي لا أؤمن بوجوب وضع تمييزٍ صارمٍ ما بين الهموم المِتافيزيقيّة وبعضِ هموم العلم الأكثر نظريّة. فالحدود الصارمة، في هذه الموضوعات، لا تساعد، ونحن بغنًى عنها في مُدّعانا بأنّ الهموم المِتافيزيقيّة متمايزة بما يكفي لتشكيل حقلٍ له استقلاله النسبيّ – حقلٌ تستحقّ مزاياه الخاصّة استكشافُها. بأيّ الأحوال، ما أرجوه هو اتّضاحُ فهمي لموضوع المِتافيزيقا وطرقها، إذ أتقدّم بتقريري الخاصّ لمسألة إمكانها. سوف أشرع، بالفعل، ببيان توصيفي الأوّليّ للمِتافيزيقا بتوصيفها بأنّها الحقل الذي صار ممكنًا على ضوء الدفاع الذي أتقدّم به أدناه.

٢. كيف تكون المِتافيزيقا ممكنة؟

قبل عرض الدفاع، بودّي أن أعرض، باقتضاب، لبعض الإجابات المنافسة للسؤال المذكور، وهي رائجة حاليًا في عددٍ من الدوائر. بعض هذه الإجابات صريحٌ في عدائه للمِتافيزيقا، وبعضها الآخر يحطّ من منزلة المِتافيزيقا إلى الحدّ التي تفقد معه لياقتها بالاسم، فهو، بالتالي، يُناوئ المِتافيزيقا خفيةً. الإجابةُ الضدّ–متافيزيقيّة لسؤالنا، إذًا، هي من النوع الذي لا يرى للمِتافيزيقا، كما تُفهم تقليديًا، إمكانًا، أو من النوع الذي يُدافع عن إمكان أمرٍ يحمل اسم 'المِتافيزيقا'، في حين يتخلّى عنها ضمنًا. وسوف أدحض، كذلك، بعض الإجابات التي تحاول أن تدافع عن إمكان أمرٍ يُجانس المِتافيزيقا، بالفهم التقليديّ، إلّا أنّ أساليبها غير وافية. وسوف أسمّي (وإن كنت منحازًا، شيئًا ما) المواقفَ الأربعة قيد المعالجة – والتفنيد – بالنسبيّة، **العلمويّة، الكانطيّة المُحدَثة والدلاليّة**[٦]. وهذه مواقف كلّها 'حديثة'، وإن كان لبعضها، كما هو واضح، سابقة تاريخيّة. ولسوف أُعرض، في هذا المقام، عن مناقشة بعض المواقف الأكثر تقليديّة –كـ'العقلانيّة' و'التجريبيّة'، كما جسّدها أمثال ديكارت Descartes ولوك Locke – إذ هذه مواقفُ طُوِّرت قبل أن يتقدّم كانط بسؤاله المفصليّ، 'كيف تكون المِتافيزيقا ممكنة؟'.

أمّا جواب النسبيّة – في زيّها 'التفكيكيّ' الجديد، مثلًا – على هذا السؤال فبسيطٌ فعلًا، فالمِتافيزيقا غير ممكنة، فهي الولد غير الشرعيّ للعجرفة الفكريّة الغربيّة، الهيامُ الفارغُ وراء حقيقة 'كلّيّة' و'موضوعيّة'، تُحفّزه مبادئ منطقيّة مفروضةُ الكلّيّة واللازمنيّة. الحقيقة والعقل، هنا، مفاهيم مُكبّلة ثقافيًا ذات جدوى غاية في المحدوديّة. إنّ نفس فكرة وجود

(٦) *Relativism, scientism, neo-Kantianism and semanticism.*

'بنيــة أساسيّة للواقع' علينا أن نستجليها هي فكرة تافهة ومتهافتة، لأنّ ما نسمّيه بـ'الواقع' هــو، دائمًا، بناءٌ إنسانيٌ مُشبــعٌ بتأويلات دافُعها المصلحــة. إنّ ردّي على المدّعيات الضدّ–مِتافيزيقيّــة مــن هذا القبيل هو ما يلــي. أوّلًا، بمقدار ما هي توكيــدات غير مدعومة بحجج عقليّــة، فهــي لا تستحقّ العناية. إنّ نفس ازدراء مروّجيها لقيمــة الحجّة العقليّة – وهذه من أولى غايــات هجومهــم المذكــور – لا يُلزم أنصــار المِتافيزيقا أخذهم على محمــل الجدّ بأيّ شــكلٍ من الأشــكال. وإذا ما شاء النسبويّــون شجبَ فكرة الحجّة العقليّــة كمُخلّفٍ ثقافيّ محدودٍ، فإنّهم يحرمون أنفسهم كلّ أساسٍ لتوكيداتهم ما خلا الأحكام المسبقة المستحكمة، وعلينــا أن نرضى بالنظر إليهم يتخبّطون فيهــا، إنْ كان هذا يرضيهم. ثانيًا، إن زُعِم أنّ هذه المدّعيــات يؤيّدها الدليل – السوسيولوجيّ أو الأنثرُبُلوجــيّ، مثلًا – فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ الدليــل المذكور، كما هو متوافّر لدينا، لا يمكنه أن يؤيّد فكرةً بهذا التطرُّف؛ هو لا يُظهر (الدليــل)، ولا يستطيــع أن يُظهر، أنّ البشر غير قادرين علــى التفلّت من التصوّرات، حول العــالم، المحكومة ثقافيًــا والمدفوعة بالمنفعة، بل غاية ما يُظهره هــو إخفاقهم في ذلك أحيانًا كثــيرة. بالفعــل، إنّ نفس اكتشاف بعض الناس إخفاقَ العديد من النــاس في القيام بذلك، يُظهر، إن أظهر شيئًا، استحالةَ قيامنا بهروبٍ من هذا القبيل. ثالثًا، ممّا يُميّز الهجوم النسبويّ علــى المِتافيزيقــا تشويهُه لما هو في معرض رفضه. فهو يصــوّر المِتافيزيقيّين كأصحاب ادّعاء بنظــرةٍ معصومة إلى الحقائــق الأزليّة والكلّيّة، نظرةٍ مقطوعة الصلــة بالمنظور البشريّ. لكنّ وحدهــم السُذّج والدوغمائيّون من المِتافيزيقيّين مَن قد يتقدّم بهكذا مُدّعى. فمن الأهداف الأوّليّة للمِتافيزيقا، باعتبارٍ ما، فهمُ علاقتنا بسائر الواقع، وهي تُزمع القيام بذلك، ضرورةً، من خلال الموقع الذي نجدُ أنفسنا فيه. أمّا عدم تمكّننا من الوقوف خارج أنفسنا لدراسة تلك العلاقة، فلا يقدح بحالٍ في إمكانيّة دراستها أصلًا.

ويجــد المرء إجابة رائجةً ثانية بخصوص المسألة قيد المعالجة؛ المِتافيزيقا ممكنة طالما هناك مجــال شرعيّ للمبحث المِتافيزيقيّ، إلّا أنّ القيّــم على هذا المجال هو العلوم التجريبيّة. ووفق هذه الرؤيــة، تكون العلوم التجريبيّة وحدها القادرة، إن كان ثمّة من قادر، على إنبائنا ببنية الواقــع الأساسيّة. بهذا المقتضى، فلا مجال لمقاربة 'فلسفيّة' مغايرة لأسئلة المِتافيزيقا – مغايرة بمعنــى اقتنائها أو تبنّيهــا لطرائق ومناهج وموضوعات تختلف عن تلــك التي تتبنّاها العلوم التجريبيّــة. فلو فرضنا، مثلًا، أنّنا بصدد طرح الأسئلة المحوريّة حول طبيعة الزمان والمكان، فإنّ المجال الطبيعيّ للتوافــر على إجابات هو الكُزمُلوجيا وفيزياء الكوانتُم. لا إجازة هاهنا للتحليــلات النظريّة، أو للتخمينات الفلسفيّة المترفــة كسُبُل لمعالجة هذه المسائل. وبمقدار ما

يمكن للأسئلة المتافيزيقيّة أن تحصل على إجابات، فسيُقال، إنّ الأساتذة في كلّيّة الفيزياء، لا في كلّيّة الفلسفة، هم من يملك الإجابات.

تتضمّن كتب العلوم الحديثة، تصريحًا أو تلميحًا، آراء من هذا القبيل، وقد صيغت بغاية إيصال الأحكام المبهمة لآخر نظريّات الفيزياء إلى جمهور العامّة - وهي نظريّات تزعم، مثلًا، أنّ الفضاء يمتلك 'في حقيقة الأمر' أكثر بكثير من ثلاثة أبعاد، أو أنّ الكون ناجمٌ عن ذبذبات كوانتيّة في الفضاء، فهو، بالتالي، قد صدر عن عدم. بعبارةٍ حاذقة، فإنّ الولاء **للعلمويّة** - كذا أسمّي المبدأ الذي يقول بانتماء الأسئلة المتافيزيقيّة 'الشرعيّة' إلى حريم العلوم التجريبيّة - تجده في الكثير من كلّيّات الفلسفة. وثمّة من نُسَخها ما قد أُسمي، تشريفًا، بـ'الإبستمُلوجيا الطبيعيّة'. إنّها الرؤية القائلة، إنّ المعرفة الإنسانيّة - والمعرفة المتافيزيقيّة المدّعاة ضمنًا - هي فرعُ طبيعتنا البيولوجيّة كحيوانات عالمة (أو قابلة للعلم)، وبالتالي، فهي إنّما تُدرس بمناهج علوم الحياة، ومن ضمنها علم النفس ونظريّة التطوّر. وهكذا نجدنا في وضعٍ شاذٍّ، حيث يشجب العلماء الشعبويّون ادّعاءات الفلاسفة في الوقت الذي تنازل فيه معظمُ من يقع عليه الشجب عن أن يدّعي أنّه يعرف، أكثر من العلماء، كيف تُقارَب مسائل المتافيزيقا.

برأيي أنّ أنصار العلمويّة، في صنفيها، - ذاك المستقطَب من صفوف العلماء، وذاك المستقطب من صفوف من يلقّبون أنفسهم بالفلاسفة - يُظهرون دوغمائيّة ضيّقة الأفق هي نقيض الفلسفة الأصيلة. فهم أعمياء عن رؤية أنّ العلم **يقتضي** المتافيزيقا (أو يفترضها مسبقًا)، وأنّ دور الفلسفة معياريّ normative بمقدار ما هو وصفيّ - وكلّ الأشياء، ومن ضمنها العلوم، تقع تحت عينها الناقدة. والعلماء، حتمًا، يتبنّون افتراضات متافيزيقيّة، تصريحًا أو تضمينًا، في تقديمهم لنظريّاتهم وفي فحصها - وهي افتراضاتٌ تتخطّى بكثير ما يمكن للعلم نفسه أن يجيزه. وهي افتراضات تستدعي الاستجواب النقديّ على يد الفلاسفة، أو على يد العلماء - وبكلا الحالين، فإنّ التفكير الفلسفيّ النقديّ الواجب القيام به، لا يستطيع أن يتطلّع إلى المناهج والموضوعات في العلوم التجريبيّة على أنّها نموذجه ومعياره. ما تستطيع العلوم التجريبيّة إطلاعنا عليه، في أحسن الأحوال، هو الوضع بكيفيّته الراهنة، لا بكيف يجب أن يكون، أو يمكن أن يكون (ولم يتسنّى له ذلك). المتافيزيقا هي من يتعاطى مع **الممكنات**. وفقط عندما نضبط مدى **الممكن**، نستطيع أن نرجو تحديد **الفعليّ** تجريبيًّا. لذا تكون العلوم التجريبيّة عالةً على المتافيزيقا ولا يكون لها أن تسطو على دورها (المتافيزيقا) اللائق بها وحدها.

نصــل الآن إلى الإجابة المتداولة الثالثة على سؤالنا 'كيف تكون المتافيزيقا ممكنة؟'، وهي إجابــة، بعكس سابقتَيها، فلسفيّةٌ على الأصالة، وهي تستلهم كانط - ولذا أسميتُها كانطيّة مُحدَثــة. بحسب هذه الرؤية، لا تخبرنا المتافيزيقا (وليس بمقدورها أن تفعل) شيئًا عن الواقع الموضوعــيّ 'كمــا هو في نفسه'، هذا إن كان لهذه الفكرة معنًــى أصلًا. إلّا أنّها تستطيع أن تخبرنا شيئًا ما عن بعض الخصائص الأساسيّة الملازمة **لتفكيرنا** حول الواقع. على سبيل المثال، هي قد تستطيع أن تؤسّس لكوننا نفكّر في الأشياء، موضوعات إدراكنا، على أنّها قائمة في الزمــان والمكان، وأنّها ترتبط سببيًّا ببعضها البعض - ربّما كان ذلك على أساس مقولة كانط نفســه بأنّ اعترافنــا بأنفسنا على أنّنا موجودات تعي ذواتَهــا، وتنتظم أفكارُها وخبراتُها في الزمــان، يقتضي منّــا أن نُحيل إلى عالمٍ للموضوعات المدرَكــة. وباختيارنا لهدف كهذا أقلّ تواضعًــا، يظلّ لدينــا أملٌ بالإبقاء علىً متافيزيقا مقبولة نوعًا ما. بيــد أنّ هذا الفهم متصدّعٌ في جوهــره، إذ النيّة من ورائــه شرعنة المدّعيات 'المتافيزيقيّة' من خــلال تصويرها على أنّها لا تُغامــر في الــكلام عن الأشيــاء بما هي على حقيقتهــا، بل في الكلام عن كيفيّــة **فهمنا** لها بوجودهــا. **فنحــن**، إن كنّا شيئًا، جزءٌ من الواقع، وكذلك هي هــي أفكارنا. لذا، فإنّ الزعم بتقديم مُدّعيات حول الملامح الضروريّة المزعومة **لأفكارنا**، في الوقت الذي ننحّي فيه إمكانيّة أيّ قول حول طبيعة 'الواقع'، هو تناقض صريح. والعمل على تقديم متافيزيقا آمنة من خلال التخاذل والانسحاب من المواقع هو عمل مقدّر له الفشل.

ومن غير المرضي، بعد، العملُ على شرعنة المتافيزيقا بالمزيد من توهينها، من خلال تقديم طروحاتهــا على أنّها مجرّد توصيف لمشروع مفهوميّ نجــد أنفسنا مأخوذين به، من دون أن نحــاول حتّى التثبُّت من حتميّته. على المبحث المتافيزيقــيّ أن يكون، أقلّه، ذا حسٍّ نقديّ، وبــذا، بمقدار ما يتعاطى مع 'المفاهيــم'، فإنّه لا يقنع بمجرّد توصيف، أو تحليل، المفاهيم التي يصادف أن نمتلكها، بل عليه، بالحريّ، أن ينقّحها ويهذّبها حيث تقتضي الضرورة ذلك(٧). بــل الغايــة من هكذا تنقيح، إن كان ثمّة من غاية، إنّما هــي ترقية مفاهيمنا حول الواقع - إنّ ضمان التماسك الداخليّ لمشروع مفهوميّ لهو متواضعٌ كغاية، إذ قد تحوز بعض المخططات المتنافرة في ذاتها هذه الميّزة(٨). وإن كان المقترح أن يكون انتقاؤنا العقلانيّ بين هذه المشاريع

(٧) ضمنيًّا، أنا أتحدّى هنا التمييز الذي أقامه بيتر فريدريك ستراوسن P. F. Strawson بين المتافيزيقا 'التوصيفيّة descriptive'، وتلك 'التقويميّة revisionary' ورفضه للأخيرة. انظر كتابه، *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysic* (London: Methuen, 1959), 9 ff. [عبارة ستراوسن هي التالية: «تقنع المتافيزيقا التوصيفيّة بتوصيف البنية الفعليّة لتفكيرنا حول العالم، [بينما] تنشغل المتافيزيقا التقويميّة بإنتاج بنية أفضل». المترجم].

(٨) لا أشاركُ دونالد دايفدسن Donald Davidson رَيبيّتــه skepticism في هذا الشأن، كما عبّر عنهــا في مقالته 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme'، انظــر كتابه: *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984)

مــن خلال اختيار ما يُحدث ضررًا أقلّ بـ'معتقدنا' أو 'حدسنا' الطبيعيّ، بما يوصلنا إلى حالة مــن 'التوازن التأمُّليّ'، فمجــدّدًا، لا بدّ من الاعتراض على وسم هكذا مزاولة بـ'المتافيزيقا'، فلا حقّ لدينا بافتراض كون معتقداتنا الطبيعيّة تعكس البنية الأساسيّة للواقع. إنّه من الفضائل القليلة للعلمويّة إقرارُها بهذه الحقيقة، لاعتبارها معتقداتنا الطبيعيّة ثمرة العمليّات التطوّريّة المُعدّة لحساب مقتضيات البقاء العمليّة، لا لحساب المقتضيات النظريّة للحقيقة المتافيزيقيّة.

أمّــا الموقــف الرابع والأخير، والذي أودّ نقده فهــو ما أسمّيه **بالدلالَتيّــة**. إنّها الرؤية التي تحمــل توقيع مايكل دوميــت Michael Dummett، والتــي تعتبر أنّ المسائــل المتافيزيقيّة تجد أجوبتهــا من خلال اللجــوء إلى نظريّة **المعنى** دون غيرها[٩]. وهكــذا، فكوننا مخوّلين الكلام عــن رؤية 'واقعيّة' لمجــالٍ معيّن من الخطاب، كالكلام عن نظريّــة المجموعات set theory، أو فيزيــاء الكوانتُــم، أو الماضي، فهو يُقرَّر على أساس توافــر نظريّة ملائمة في المعنى، لذاك المجــال من الخطاب، قادرة على أن تعــزو شروط صدقٍ 'واقعيّة' لقضاياه، أي شروط صدق تعكــس التزامًــا بمبدإ ثنائيّــة التكافــؤ principle of bivalence بما خصّ هــذه القضايا. يبدو، في الواقــع، أنّ هــذه الدلالَتيّة لا تختلف جوهريًّا عن مــا أسميتُه بالكانطيّــة المحدَثة، إذ إنّ أنصارهــا، من أمثال دوميت Dummett، يعتــبرون أنّ نظريّة المعنى وحدها من يوفّر الشرعيّة لنظريّــة حول بنيــة الفكر ومضمونه[١٠]. بالتالي، ما توفّره الدلالَتيّــة لا يعدو كونه زيًّا ألسنيًّا لمقاربة للمتافيزيقا سبق أن درسناها ورفضناها. بل تنذر الدلالتيّة باختزال المتافيزيقا إلى شأن أكــثر ضيقًا في أفقه ممّا ذُكر، من خلال إحالــة الإجابات على المسائل إلى الممارسات اللغويّة لجماعة إنسانيّة اختيرت اعتباطًا. لا ريب أنّ الدلالَتيّ سيدّعي أنّ عناصر نظريّة المعنى الوثيقة الصلــة بالهمــوم المتافيزيقيّة هي عناصــر 'عميقة وراسخة'، ما يتجــاوز بها الاختلافات بين الجماعــات الإنسانيّة اللغويّــة المختلفة. لكن ما الأساس الذي يمتلكه هــذا الادّعاء؟ إن كان أساسًا أنثرُبلوجيًّا فحسب، فهذا ما يعود بنا إلى العلمويّة أو بعض تنويعات النسبيّة. وفي كلّ الأحوال، لا يكون لنظريّة المعنى نفسها أن تحدّد ما هو 'عميق وراسخ'.

إنّ مشكلة الدلالتيّة الأساسيّة هي فيما يلي. بمقدار ما يمكن للمرء أن يحتكم إلى اعتبارات المعنى في إجابته على أسئلة متافيزيقيّة، فلا يجدر بالاعتبارات المقصودة أن تكون اعتبارات حــول مــا نعنيــه – إذ لا ضمانة على كوننا نعنــي أمرًا دقيقًــا أو محكَمًا في مــا نقوله – بل،

---

(٩) انظر،

Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (London: Duckworth, 1991), Intro.

(١٠) انظر،

Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (London: Duckworth, 1993), ch. 13.

بالأحـرى، يجـب أن تكون اعتبارات حول ما **يجب** أن نعنيه. هـذا يحدونا لنكرّر أنّ على المتافيزيقـا أن تكـون نقديّة وتقويميّـة (إن اقتضى الأمر) لكلّ مفاهيمنـا ومعتقداتنا. لكن لا يمكن الإجابة على أسئلة **ما يجب** أن نعنيه من داخل نظريّة المعنى وحدها، بل لا بدّ من اللجوء إلى حجّـة متافيزيقيّة مستقلّة. من الأدلّـة على ذلك النقاشُ الدائر حول ما يُشكّل **موضـوعًا** – وهـو نقاشٌ مِتافيزيقـيّ، إن كان ثمّة من نقاش مِتافيزيقيّ. سيقول الدلالتيّ، كعادته، إنّ الموضوع يُفهم على أنّه دالٌّ ممكنٌ لمصطلح مفرد، وسوف يجادل بأنّ فكرة المصطلح المفرد هـي فكـرة يمكن تأويلها بنحوٍ لا يحيلنـا إلى مفهوم قبليٍّ آخر لما يُشـكّل الموضوع – مثلًا، مـن خـلال الإحالة إلى سلـوك منطقيّ يطبـع المصطلحات المفردة كما يظهـر لنا من خلال أنمـاط الاستنباط الصالح المدعوم بالقضايا المحتوية عليـه[11]. لكنّه من الواضح أنّ اللغة بين أيدينـا تحتـوي تعبيرات هي مصطلحـات مفردة بـأيّ الاعتبارات أخذنا، ومـع ذلك، فإنّه مـن التهوّر فرضُهـا دالّةً على أيّ موضـوع كان. قد يكون الوصف المحـدّد لعبارةٍ من قبيل 'التكشيرة على وجه جون' مثالًا ملائمًا. حتّى إنّ اللغة اليوميّة قد توحي بإعطاء صورة كمّيّة لـ'موضوعات' زائفة، كما في قولنا، 'يرتدي جون تكشيرةً عريضة'. طبيعيٌّ أن تُمكنَ إعادة صياغة العبارة بغنًى عن العنصر الكمّيّ، كقولنا، 'جون مكشّر'. إلّا أنّ إعادة الصياغة علاقة متكافئة (متناظرة)، بحيث لا تتوافر، في نظريّة ما في المعنى، المصادر الكاملة لتستطيع اللغة أن تقـرّر، بمعونتها، أيّ العبارتَين أكثر دقّة في عكس (أو إظهار) أنطُلوجيا المتكلّم. والنظريّة إيّاهـا أضعـف من أن تمكّننـا من معرفة ما يكونـه 'الموضوع'، أو ما هـي الموضوعات التي يشتمـل عليها العالَم. وإن كان من معالجة مشروعة، فإنّ المسائل المذكورة لا تُعالج إلّا بحجّة متافيزيقيّـة مستقلّة[12]. أمّا المقاربة اللغويّـة أو الألسنيّة لمسائل المتافيزيقا فتقود، لا محالة، إلى مبـدإ متطرّف في النسبيّة الأنطُلوجيّة، وهذا مـا لاحظه بعض مروّجوها[13]. وهكذا، فإنّها ترتدّ، بزيّها هذا، إلى نسخة من المقاربة الأولى التي عولجت أعلاه، والتي أسميتها النسبيّة.

---

(١١) انظر،
Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (London: Duckworth, 1981), ch. 4; Crispin Wright, *Frege's Conception of Numbers as Objects* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1983), 53 ff.; Bob Hale, *Abstract Objects* (Oxford: Blackwell, 1987), ch. 2.

(١٢) أنا أستفيض في شرح هذه المسـألة في ورقتي
'Objects and Criteria of Identity', in Bob Hale and Crispin Wright, eds., *A Companion to Philosophy of Language* (Oxford: Blackwell, 1997); E. J. Lowe, *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time* (Oxford: Clarendon Press, 1998), ch. 2.

(١٣) في بالي، هنا، ما يقوله ويلارد كواين في 'Speaking of Objects' و'Ontological Relativity': انظر كتابه،
Ontological Relativity and Other Essays (New York: Columbia University Press, 1969).

٣. الإمكان المِتافيزيقيّ وإمكان المِتافيزيقا

المحلّ ملائمٌ الآن لأعرض لما أراه من إجابة على سؤال إمكان المتافيزيقا، وإن كانت ممكنة فكيف ذلك. وأنا أرى بالفعل أنّها ممكنة. بكلامٍ آخر، أنا أرى إمكانيّة الوصول إلى إجابات معقولة لأسئلة ترتبط ببنية الواقع الأساسيّة – وهي أسئلة أكثر أساسيّة من أن تستطيع العلوم التجريبيّة مُقاربَتَها بكفاءة. إلّا أنّني لا أدّعي أنّ المتافيزيقا، **على حيالها**، قادرة على إنبائنا بما هنالك، بما هو كائن. بل – كتقريبٍ أوّليّ – أنا أرى أنّها، بذاتها، تنبئُنا بما يمكن أن يكون. ولكن بعد أن تُطلعنا المتافيزيقا على الممكنات، تستطيع الخبرة أن تخبرنا أيّ البدائل المتافيزيقيّة الممكنة قد صدق في حيّز الفعليّة. المسألة الأساس هي، رغم كون ما هو فعليّ ممكنًا، قصور الخبرة وحدها عن البتّ في ما هو فعليّ في غياب تحديد متافيزيقيّ لمضمار الممكن. باختصار، المتافيزيقا نفسها ممكنة – بل واجبة – كشكلٍ من أشكال المبحث الإنسانيّ، لأنّ الإمكان المتافيزيقيّ مُحدِّدٌ لا بدّ منه للفعليّة (للوقوع). قد يبدو جوابي، على ما صيغ عليه من اقتضابٍ وتجريد، مُبهمًا، لذا سوف أبسط القول، في ما يلي، في تداعياته ومتعلّقاته.

إلى هنا، كنت قد بدأت بصياغة الرابط بين إمكان المتافيزيقا والإمكان المتافيزيقيّ. والمسألة هنا أنّ مجال الإمكان المتافيزيقيّ هو مجالٌ أصيل لا بدَّ من تحرّيه، أو افتراضه على الأقلّ، قبل منح أيّ ادّعاءٍ للحقيقة في الواقع مشروعيَّتَهُ على أساس التجربة. وهذا مجالٌ لا يتأتّى استكشافه، بطبيعة الحال، من خلال طرائق العلوم التجريبيّة فحسب، بالتحديد لأنّها تزعم إقامة ما هو موجود بالفعل على أساس التجربة، فهي، بالتالي، تقتضي المتافيزيقا مُسبقًا. وقد يُقال، هنا، إنّ الإمكان الوحيد الذي تقتضيه العلوم التجريبيّة مُسبقًا هو الإمكان المنطقيّ – وهذا ما يمكن إقامته دونما اللجوء إلى حقلٍ مستقلٍّ هو المتافيزيقا، لأنّ الإمكان المنطقيّ هو، ببساطة، الإذعان لقوانين المنطق القبليّة. وباختصار، قد يُجادَل بأنّ الشرط المسبق الوحيد الذي يجب على نظريّات العلوم التجريبيّة مراعاته، قبل أن تحاكمها التجربة، هو شرط الخلوّ من التناقض المنطقيّ. لكن، أوّلًا، لا يمكن تقييم نتائج التجربة نفسها إلّا على ضوء الإمكان المتافيزيقيّ، وثانيًا، ليس هذا الإمكان مجرّد مساوٍ للإمكان المنطقيّ كما عرّفناه منذ هنيهة. لسوف أعالج النقطة الثانية بإسهابٍ في المقطع التالي، حيث أناقش تعريف الإمكان المتافيزيقيّ، إلّا أنّه لا ضير من إيراد بعض الملاحظات الآن.

يتوقّف الإمكان المنطقيّ في قضيّة ما – أو في مجموعة من القضايا –، كما شخّصناه قبل

قليــل، على انطوائها (القضيّة أو مجموعة القضايــا)، أو عدم انطوائها، على تناقض منطقيّ. أمّــا الإمكان المِتافيزيقيّ فهو شأن مختلف. في المحلّ الأوّل، ليس الإمكان المِتافيزيقي إمكانَ **قضيّة** (أو مجموعة قضايا)، بل هو إمكانُ **حالة من العلائق** state of affairs (ولا شكّ أنّ القضيّة توصّفهــا). لذا، فإنّه، بهــذا المعنى، إمكانٌ 'ذاتــيّ' أو *de re* (في نفس الأمر – إن جازت لي الاستعــارة). إنّ فكرة حالة من العلائق هي، بالطبع، فكــرة مِتافيزيقيّة، فردٌ من عائلة كبيرة مــن الأفكار المماثلــة، وإن كان بعضُها أكــثر أساسيّة من بعض. ومــن الأفكار الأخرى في هــذه العائلة، **الكيف**، **النســبة**، **الفرد**، **النــوع**، **الجزء**، **الجوهر**، **الوجــود**، **الهويّــة**، **العَرَض**، وحتمًا **الإمكان** – بالإضافة إلى قرينه، **الوجوب**. بعض هذه الأفكار يُعرَّف بغيره، أمّا التعريفُ الدقيق فمُحــالٌ إلى النقاش المِتافيزيقيّ. وهكذا، قد يُعرَّف **الجوهر** على أنّه **موضــوعٌ لا يتوقّف وجوده علــى موضــوع آخر** (وهنا نعرّف **التوقف على** باعتبار **الوجــوب**)[١٤]. فهذه الأفكار المِتافيزيقيّة ليست أفــكارًا 'منطقيّة' بحتة، بل هي **أنطُلوجيّة**[١٥]. فهي ترتبط **بالوجود وشــؤونه** ***being and its modes***، في حين لا يكون مُتعلَّق المنطق، إذا ضبطنا فهمه، الوجود بشكل عامّ، بل متعلّقه الخصائــص الصوريّــة والعلائق بين القضايا (وهــذه لا تعدو كونَها جزءًا يســيرًا فقط ممّا هو كائــن). أضــف إليه، إنّ هــذه الأفكار هي، بمعنى مــا، متعالية من حيث عــدمُ اشتقاقها من التجربة، بل نحن نستحضرها لدى تفسيرنا ما تكشفه التجربة عن الواقع. ومن الواضح أنّها تقترب من **مقولات** أرسطو وكانط، إلّا أنّ فهمي لها يختلف جذريًا عن فهم كانط (وبالتالي فهــو أقرب إلى فهــم أرسطو) إذ أراها تنطبق، وعن أصالة، علــى الواقع، لا على **أفكارنا** عن الواقــع فحسب. هي ليست مقولات ذهنيّة؛ إنّها مقــولات **وجوديّة**. وهذا لا يلزمنا القولَ، إنّ انطبــاق مقولة مــا على الواقع يتحدّد، بعامّة، قبليًّا فقط – وحــده انطباقها **الممكن** يتحدّد بهــذا السبيل. قد لا نستطيع، على سبيل المثال، أن نؤسّس قبليًّا للوجود الفعليّ **للجواهر**، بل لإمكانه فحسب. وحده اللجوء إلى التجربة، ربّما، يزوّدنا بأسباب لنعتقد أنّها **موجودة**.

سوف يزعم 'الدلالتيّ'، بالتأكيــد، أنّ هذه 'المقولات' هي مجرّد انعكاسات واشتقاقات من ملامح دلاليّة–بنائيّة للّغات الطبيعيّة التي نوظّفها – مثل فكرة 'الموضوع' المطابق للّفظ، وفكرة 'الخاصّة' المطابقة لمحمول ما، وما إلى ذلك. ولكن سبق أن بيّنتُ السبب الذي لأجله أعتــبرُ هذه الرؤيةَ قلبًا للترتيب السليــم للتفسير. إنّ التطابق المذكور قد ينوجد لأنّ اللغة، في

(١٤) لقد تفحّصت عددًا من التعريفات المشابهة في ورقتــي 'Ontological Dependency', *Philosophical Papers*, 23 (1994), 31-48. انظر أيضًا، الفصل ٦ من كتاب *The Possibility of Metaphysics*. Op. cit.

(١٥) قارن، Barry Smith, 'Logic, Form and Matter', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. Vol. 55 (1981), 47-63.

تطوُّرهـا كأداة للتعبير عن حقائق الواقع، سـوف تستبطن إقرارًا، مهما كان مُحرَّفًا أو جزئيًّا، بالمقـولات المتافيزيقيّة التي تتمفصل بحسبهـا بنيةُ الواقع الأساسيّـة. وبوجود حيّز للنقاش بخصوص هذه البنيـة، فلن يكون من المفاجئ أن تعكس اللغات الطبيعيّـة المختلفة بعضَ المقولات المتافيزيقيّة مُـبرَّزةً دون غيرها. وتعكس هذه التباينات، في أغلب الظنّ، التباينات في المعتقـدات المتافيزيقيّة المضمَرة للجماعات اللغويّـة المختلفة. ورغم أنّ البنية الألسنيّة قد تخـدم في تدعيم هذه المعتقدات وترسيخها، فإنّ الرؤية 'الوورفيّة' [١٦]، بأنّ البنية الألسنيّة هي مصدر هذه المعتقدات، لا تستقيم[١٧].

كنـت قد بـدأتُ بالكلام عن المقـولات المتافيزيقيّـة في سياق تقديمي لفكـرة الإمكان المتافيزيقـيّ وإصراري علـى تمايزها عن الإمكان المنطقـيّ. فالإمـكان المتافيزيقيّ لحالةٍ من العلائق لا يتحدّد بمجرّد انعدام التناقض في القضايا التي تصفها - رغم كون انعدام التناقض، حتمًا، شرطَ الحدِّ الأدنـى للإمكان المتافيزيقيّ. انظر معي، بالتالي، إلى هذا المثال النموذجيّ علـى الإمكان المتافيزيقيّ: إنّه السـؤال المتعلّق بإمكان وجود موضوعـات (أشياء) مُبهَمة، أي موضوعـات نُخفق في إيجاد وقائعَ كافية تدلّ على هويّتها أو تعدُّدها في ظروف معيّنة. الآن، صحيـحٌ أنّ عـددًا من الفلاسفـة - غاريت إفانـز Gareth Evans، على نحوٍ ملفت - جادل **لغير صـالح** هذا الإمكان من خـلال محاولته استخراج تناقضٍ مـن القضيّة القائلة، إنّ عبـارة هويّـة معيّنة لا قيمةَ صدق محدّدةً لهـا، وهو فرضٌ قد يُعبّر عنـه بقضيّة ذات الصورة '(a=b)'[١٨]. الآن يصـدف أنّني أرى هذه الحجّة مدخولـة، وأنّه لا يمكن الاستحصال على تناقضٍ من القضيّة محلّ البحث[١٩]. هذا لا يلزمنا القولَ بإمكان وجود الموضوعات المبهمة متافيزيقيًّا. بل إنّ شكوكي في ما خصّ الموضوع ليست بالقليلة، فأنا أرى أنّ التصوّر الوحيد المقبول متافيزيقيًّا بحقِّ الموضـوع هو تصوُّره ككيـان يمتلك شروط هويّة محدّدة[٢٠]. وهكذا، ورغـم أنّي قـد أشرت، في غير هذا المحلّ، إلى حقـلٍ ما دون الذرّة على أنّـه يزوّدنا بنماذجَ

---

(١٦) نسبة إلى بنجامين لي وورف (١٨٩٧ - ١٩٤١) Benjamin Lee Whorf. المترجم.

(١٧) انظر،

Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, ed. J. B. Carroll (Cambridge, Mass: MIT Press, 1956).

(١٨) لنقد لرؤية وورف، انظر،

Michael Dummett and Kim Sterelny, *Language and Reality* (Oxford: Blackwell, 1987), chs. 10 and 12.

(١٩) انظر،

Gareth Evans, 'Can There Be Vague Objects?', *Analysis*, 38 (1978), 208.

(٢٠) انظـر، الفصـل ٣ من كتابي *The Possibility of Metaphysics*، بالإضافة إلى ورقتـي، 'Vague Identity and Quantum Indeterminacy', *Analysis*, 54 (1994), 110-14.

لـ'موضوعـات' قد تكون هويّتهـا الدياكرونيّة (المتغيّرة مع الزمـن)، في ظلّ ظروف معيّنة، مبهمـةً[٢١]، فـإنّي، إذا تعاطينا مع الأمـور في مستوًى أكثر عمقًا، أجـدني أكثر انسجامًا مع الـرأي القائل بـأنّ الدليل التجريبيّ المتوافـر يظهر خطل اعتبـار الإلكترونات، وغيرها من الجزئيّـات، موضوعات أصلًا. (دعوه لا يكون فرضًا، في المقابل، أنّ ما نزاوله هو من قبيل النقاش اللفظيّ في خصوص معنى كلمة 'موضوع': المسألة، في عمقها، تقوم على وجوب وصـول النسق المتافيزيقيّ المقبول إلى تحديد قسمة أساسيّة بين ما يملك شروط–هويّة محدّدة، ومـا لا يملك – وهذا ما يؤدّيـه الاستعمال المناسب لمصطلح 'موضـوع'). وهكذا نرى أنّ صحّـةَ ادّعـاء إمـكان حالـة معيّنة من العلائـق لا تتوقّف، فقـط، على سؤال مـا إن كانت القضايـا التي نتوسّلها لتوصيف هذه الحالة تنطوي على تناقض، بل على سؤال ما إن كانت المبـادئ والمقـولات المتافيزيقيّة المقبولة تُجيز وجـود هكذا حالة من العلائـق. وهذه مسألةُ نقاشٍ طابعه متافيزيقيّ بامتياز. قد يمكن إقامة مقارنة، هنـا، مع سؤال ما يكون مقبولًا، أو مرفوضًا، خُلقيًّا، وهو إشكالٌ، مجدّدًا، لا يمكن فضّه على أساس الاعتبارات المنطقيّة البحتة، إذ، في مرحلة ما، لا بدّ من أداء التصوُّرات الخُلقيّة دورًا جوهريًّا في أيّ حجّة تتعلّق بالمقبوليّة الخُلقيّة لحالة معيّنة من العلائق.

دعونـا ننظـر إلى مجموعـة أخرى مـن الأمثلة علّها تدعّـم هذه الخلاصـة. لطالما تجادَل المتافيزيقيّـون حول إمكانيّة التغيُّر وواقعيّة الزمان. هــذه، بالرغم من ذلك، ليست بالمسائل التجريبيّـة البحتـة أو المنطقيّـة البحتـة. كيف نصوغ تصوُّرنـا للزمان هـو، في ذاته، سؤال متافيزيقـيّ – سـؤالٌ عن ارتبـاط الزمان، إن كان ثمّة مـن ارتباط، بالتصـوُّرات المتافيزيقيّة الأساسيّة، ومن ضمنها المقولات. إحدى الرؤى (وهي رؤية أرسطو)، على سبيل المثال، تعتبر الزمـان البُعدَ الذي تتلقّى الجواهرُ فيه، وحدَه، الصفـاتَ المتقابلة، وهذا، إن كان صحيحًا، تترتّـب عليه مسائل ثلاث: قدرة الجواهر على الاستمرار هويّةً رغم التغيُّر الكيفيّ؛ استحالة وجود الزمان دون التغيُّر؛ وتوقُّف وحدة الزمان على ديمومة الجواهر. ورغم أنّي أذعن لهذه المدّعيـات[٢٢]، إلّا أنّني أسلّم بكونها محلّ خلاف. أمّا ما أريـد أن ألحّ عليه، هنا، هو، أوّلًا، قابليّة حلّ هذه المسائل من خلال النقاش العقلانيّ، وثانيًا، أنّ نوع الحجّة في هكذا نقاش هو متافيزيقيّ حتمًا. وإظهـار إمكان الزمان متافيزيقيًّا ليس مسألةَ برهانٍ على التماسك المنطقيّ

(٢١) انظر، أيضًا، الفصلين ٢ و٣ من كتاب *The Possibility of Metaphysics*، بالإضافة إلى ورقتي، 'The Metaphysics of Abstract Objects', *Journal of Philosophy*, 92 (1995), 509-204.

(٢٢) انظر، مجدّدًا، الفصل ٣ المذكور أعلاه، وورقتي 'Vague Identity and Quantum Indeterminacy'.

للخطــاب الزمنــيّ – من خلال، مثلًا، دحضـ حجج ماك تاغــرت McTaggart[٢٣] في هذا الشــأن – وليسَ مسألة صياغة نظريّة فيزيائيّـة متماسكة حول الزمان بحسب، فلنقل، نظريّة آينشتايــن Einstein الخاصّــة في النسبيّة. صحيحٌ أنّ نظريّة آينشتاين تتقــدّم بمدّعيات أساسيّة حول الزمان – من قبيل قولها بنسبيّة التعاقب، وباستحالة تخطّي سرعة الضوء – لكنّ تحديدَ كونهــا تتعلّــق بالزمان، وأنّها، بحيازتها هكــذا تعلّق، تتعلّق بشيءٍ واقعيّتُــهُ ممكنة، فهو شأنٌ متافزيقيّ لا تستطيع نظريّة علميّة مجرّدة أن تحسمه.

وبمــا أنّ كلامنا هو في الزمــان والتغيُّر، فهاك مثالٌ أخير ومحــدّد، نوعًا ما، قد يعينني في بيــان المسألــة بعامّة. وهو مثــال 'إمكان' **تحوّل الواحــد إلى اثنــين**، دون أن يكفّ، بذلك، عن الوجــود – النتيجة المقصــودة هي حيازتنا، فَرَضًا في هذه الحالــة، وفي وقت لاحق، شيئين مختلفــين عدديًّــا كانا متماهيان عدديًّــا في ما سبق. ورغم قدرة المــرء توصيفَ وضع كهذا ، نوعًــا ما، دونما الوقوع في التناقضــ المنطقيّ، إلّا أنّ التفكير المِتافيزيقيّ، فيما يبدو، يستبعده على أساس عــدم إمكان حصول تغيُّر – في لحظة ملائمة – في الموضوعين المذكورين يودي إلى انفصالهمــا. (ونحن نفترض هنــا أنّ الانفصال لا يمكن أن يحصــل، وببساطة، **بغير علّة** – وهذا بنفسه افتراض مِتافيزيقيّ). إذ لو ظهر التغيُّر الفاعل المزعوم قبل الانفصال المفترض، فإنّه **يأتي مبكرًا** – ففي هذه الحالة، يكون لزامًا عليه أن يفعل في كلا الموضوعَين المفروضَين، بنفس النحو، حالَ كونهما، بحسب الفرض *ex hypothesi*، هويّة واحدة. من ناحية ثانية، لو كان للتغيُّر أن يحصل إثر الانفصال المفروض، فإنّه، كما هو جليّ، يأتي متأخّرًا بما لا يسمح لــه أن يكون علّة له، اللّهمّ إلّا إذا قلنا بالعلّيّة العكسيّة backward causation. (ولا أقول هذا، بالطبــع، لأنفي إمكان صيرورة الشيء الواحد شيئين جديدين بالكفّ عن الوجود كواحد، أو استمــرار الشــيء الواحــد في الوجود في حــين يصدر عنه وجود آخــر، كما في حالات الانشطار أو الانقسام المعتادة؛ بل أقوله لأنفي أن يمكن لشيئين كانا، بزعمهم، نفس الواحد في ما سبق، أن يُصار إلى جعلهما منفصلَين، وبالتالي، غير متماهيين.

٤. طبيعة الوجوب المِتافيزيقيّ

وجب عليّ الآن أن أتقدّم بتشخيصٍ للإمكان المِتافيزيقيّ أكثرَ إحكامًا من الأمثلة الإيضاحيّة

(٢٣) انظر، الفصل ٥ من نفس الكتاب، وورقتي،
'Substance, Identity and Time', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. Vol. 62 (1988), 61-78.

أعــلاه. ومن الواضح أنّ فكرتا الوجــوب والإمكان مترابطتَي التحديــد، أي متى ما عرّفنا الأوّل تعــرّف الثاني. على هــذا، فإنّي أعتزم مقاربةَ المهمّة بين أيدينا عن طريق فكرة **الوجوب** المِتافيزيقيّ. وإليك، إذًا، السؤال الذي أودّ أن أركّز عليه في الوقت الحاضر: ما هو، بالتحديد، الوجوب **المنطقيّ**، وكيف يختلف عن الوجوب المِتافيزيقيّ - إذا كان من اختلاف؟ فإلى هنا، ما زلــت أوحي بأنّ الوجوب المِتافيزيقيّ مغايرٌ تمامًا للوجــوب المنطقيّ - وأنا بالفعل أرى، وعن وجاهة، صحّة هذا القول - إلّا أنّ عليّ أن أقرّ في الوقت عينه، بالفعل، أنّ ثمّة تصوُّرًا مقبــولًا تمامًا للوجــوب 'المنطقيّ' يظهرُهُ كما لــو كان متقاطعًا مع الوجــوب المِتافيزيقيّ أو مشتملًا عليه. ولكنّنا سنرى، في المقابل، أنّ هذا الإقرار لا يقدح في الزخم الذي أطلقت به ملاحظتي في المقطع السابق.

كان يكفينــي في المقطع السابق أن أصوّر الإمكان المِتافيزيقــيّ، على نحوٍ غامض، بلغة انسجامه مع قوانين المنطق، وكان يلي ذلك فهمٌ للوجوب المنطقيّ. لكن، في حقيقة الأمر، بمتناول المرء أن يميّز بين درجات ثلاث من الوجوب المنطقيّ. أوّلًا، تجد الواجب المنطقيّ **التامّ** (على نحوٍ صارم) - وهو الذي يصدق بمقتضى قوانين المنطق فحسب. ثانيًا، هناك الوجوب المنطقــيّ **المحــدود** - هو الذي يصدق بمقتضى قوانين المنطق مــع مراعاة بعض التعاريف غير المنطقيّــة. وثالثًــا، هناك الوجوب المنطقــيّ **الإجماليّ** - وهو الذي يصــدق في كلّ عالَم ممكن منطقيًّــا، أي في كلّ عالم تصحّ فيه قوانين المنطق. قــد يستطيع واحدُنا، الآن، أن يجادل بأنّ هذا النوع الأخير من الوجوب المنطقيّ يتقاسم الحيّز نفسه مع الوجوب **المتافيزيقيّ** - بالفعل، هــذان اسمان لمسمًّى واحد. وفي توصيفي للوجوب المنطقــيّ 'الإجماليّ' على هذا النحو، وربطــه بفكرة الوجوب المِتافيزيقيّ، فإنّي أتابع في ذلك تقليدًا راسخًا[٢٤] -- رغم حساسيّتي تجاه ما قد ينجم عن متابعة هذا التقليد من محذورِ إغفالِ بعض الفلاسفة القليلي الحيطة الخطَّ الفاصــلَ بين المنطق والمِتافيزيقا، وهو ما كنت منهمكًا بتبيانــه في المقطع السابق. وقد يقوم بعضُ الفلاسفة بمماهاة الوجــوب 'المفهوميّ' مع نوعٍ ما من أنــواع الوجوب المنطقيّ. قد أستطيــع أن أسلّم بذلــك طالما لم يخالف ما هو واجبٌ 'مفهومًا' مــا أسميته لتوّي بالواجب المنطقــيّ **المحدود**. فعندي أنّ الواجب 'مفهومًا' هو مــا يصدق باعتبار المفاهيم بالإضافة إلى قوانين المنطق.

(٢٤) انظر، الفصل ٤ من نفس الكتاب، وورقتي،
"The Indexical Fallacy in McTaggart's Proof of the Unreality of Time', *Mind*, 96 (1987), 62-70.

من الواضح أنّ تحديد قوانين المنطق محلّ خلاف، لكن لا داعي لأنّ نلج هذا الخلاف هنا. وهناك ثمّة مرشّحون غير خلافيّين من قبيل قانون عدم التناقض: في أيّ قضيّة ق، يستحيل أن تكون ق ولا-ق في الوقت عينه. وهكذا، فإنّ قولنا، 'يستحيل أن يكون أ صغيرَ الفيل وليس صغير الفيل' هي على سبيل الوجوب المنطقيّ التامّ، إذ هو (قولنا) من مصاديق ذاك القانون. في المقابل، 'يستحيل أن يكون أ دغفلًا وليس صغير الفيل' هي على سبيل الوجوب المنطقيّ **المحدود**، بحسب ما اصطلحتُ عليه، إذ يمكن تحويلها إلى مصداقٍ للقانون فقط من خلال الاقتراب من تعريف 'دغفل'، وهو مصطلحٌ غير منطقيّ. (ما هو مصطلحٌ منطقيّ، مجدّدًا، مفتوح للنقاش، لكنّك لن تجد رأيًا مقبولًا يعالج 'دغفل' على أنّه مصطلح منطقيّ).

ما رأيك بمثالٍ حول الوجوب المنطقيّ **الإجماليّ** – أو، بتحديد أكبر، مثال عن وجوبٍ منطقيّ ليس محدودًا ولا تامًّا؟ من الأمثلة المعقولة والمعروفة 'الماء هو H_2O'. قد يُعترض بأنّ هذه القضيّة لا تصدُقُ في كلّ عالم ممكن منطقيًا، لأنّ الماء لا يتوافر في كلّ العوالم الممكنة منطقيًا. لكن من الممكن تطويقُ هذه المشكلة بسهولة، بنحوٍ أو بآخر؛ على سبيل المثال، يستطيع المرء أن يميّز بين الوجوب 'الشديد' والوجوب 'الضعيف'، فيقول، إنّ وجوب القضيّة **ضعيف** (بالمعنى المنطقيّ الإجماليّ) فقط في حال كانت صادقةً في كلّ العوالم الممكنة منطقيًا، حيث تكون العبارات الدالّة عليها غير فارغة (ذات معنى). وهكذا، على فرض أنّنا سنعالج قضيّة 'الماء هو H_2O' على أنّها حملٌ بالمعنى الأوّليّ (حمل الشيء على نفسه)، فسيتّضح أنّها ضعيفة الوجوب (بالمعنى المنطقيّ الإجماليّ). لكن لاحظ، لو حلّلنا، عوضًا عن ذلك، 'الماء هو H_2O' على أنّها تعني 'لكلّ أ، تكون أ ماءً فقط، وفقط، عندما تكون أ هي H_2O'، فإنّ الصعوبة تنحلّ لوحدها، لأنّ 'الماء هو H_2O' تظهر عندها على أنّها تصدُق في كلّ العوالم، حيث لا يوجد ماء (أي حيث لا شيء هو ماء ولا شيء، بنفس الاعتبار، هو H_2O). ما هو أساسيّ، في المقابل، أنّ 'الماء هو H_2O' ليست، **بحسب قوانين المنطق بالإضافة إلى التعاريف وحدها**، صادقةً في كلّ العوالم الممكنة منطقيًا (أو، كبديلٍ عن ذلك، في كلّ العوالم، حيث العبارات الدالّة عليها [القضيّة] غير فارغة) – وبالتالي، فهي ليست بالواجبة منطقيًا، بمعنى الوجوب التامّ أو الوجوب المحدود، كما هي هذه المصطلحات عندي. ومن النماذج الأخرى لقضايا ليست بالواجبة وجوبًا تامًّا أو محدودًا 'الضرغام أسد'، 'الله موجود'، 'لا شيء هو أحمر وأخضر في الوقت عينه'، و'هذا الألم هو ألمي'.

إذًا، **بمقتضى** ماذا تكون 'الماء هو H_2O' واجبةً منطقيّةً إجماليّة؟ ما لَكَ؟ بمقتضى **طبيعة**

الماء! لا بمقتضى قوانين المنطق مضافةً إلى **مفهومَي أو تعريفَي** الماء و H_2O. فيبدو من الملائم تمامًا، بالتـالي، أن نسمّي هذا النوع من الوجوب **متافيزيقيًّـا**، إذ ما يقوم عليه هو أساسٌ أنطُلوجيّ، لا صـوريّ أو مفهوميّ. وقد يكون هذا هو السبب، بالفعـل، لنحتفظ بمصطلح 'الوجوب المِتافيزيقـيّ' لما هو واجبٌ منطقيٌّ بالمعنى الإجماليّ، لا بالمعنـى المحدود أو التامّ. ونستطيع عندهـا أن نقول، كما يفعل الكثير من الفلاسفة، إنّ من الملامح المألوفة (وإن لم تكن مطلقة) للواجبات المتافيزيقيّـة أنّها لا تُعرَف قبليًّا – بعكس الواجبات المنطقيّة التامّة والمحدودة، إذ هي، بطابعها، تُعرف قبليًّا. إلّا أنّ هذه المسائل الإبِستمُلوجيّة والدلاليّة ليست محور اهتمامنا هنـا (فقـط هنا). فأن تُعـرِّفَ 'الوجوب المِتافيزيقـيّ' على أنّه مـرادفٌ لـ'الوجوب المنطقيّ الإجمـاليّ' أو 'الوجـوب المنطقيّ الإجماليّ الـذي ليس وجوبًا منطقيًّا تامًّـا أو محدودًا' هو مسألـة قرار. وأيّ التعريفين يُجدي، طالمـا التزمت به. ولكن على سبيل البساطة، واحترامًا لتداولات فلاسفة آخرين، سوف أتبنّى الخيار الأوّل. إلّا أنّني أودّ أن أؤكّد أنّه رغم إقراري، بسرور، أنّ الوجوب المتافيزيقيّ لقضيّة كـ'الماء هو H_2O' (أو لحالة العلائق التي تمثّلها القضيّة المذكورة) غير معروف قبليًّا – لأنّه يقوم على طبيعة الماء التي لا يمكن معرفتها بالمعرفة القبليّة – فإنّنـي مـا زلت أريد أن أصرّ على أنّ التجربة وحدها، كما عبّرت في المقطع السابق، لا تستطيع تحديدَ ما هو فعليّ، في غياب تحديد متافيزيقيّ لما هو ممكن. بحسب المتعارف، فإنّ تحديـدًا كهذا لسوف يحتكم إلى **المقـولات** المِتافيزيقيّة، وهي حتمًا تُعـرف على أساسٍ قبليّ صرف، بعكس **الأنواع الطبيعيّة** كالماء.

٦. المنطق والمِتافيزيقا

أقـول، إنّ ق واجبةٌ منطقيّـةٌ 'تامّة' كما في الحالة، حيث ق صادقـة 'بمقتضى قوانين المنطق فحسـب'. إلّا أنّ هـذا قد يستدعي شبح التسلسل. أن تقـول، إنّ ق صادقة بمقتضى قوانين المنطـق وحده هو، ظاهرًا، أن تقول، إنّ ق هي إمّا قانون منطقيّ بنفسها، أو إنّها تصدر عن هكذا قوانين – هي تالٍ منطقيّ لهذه القوانين. لكن، في هذه الحالة الثانية، ما وضعُ القضيّة القائلة، إنّ ق تالٍ منطقيّ لهذه القوانين؟ هل نعتبر أنّ هذه القضيّة هي، أيضًا، واجبة منطقيّة تامّـة؟ بهذه الحالة، علينا أن نقـول، إنّ القضيّة بنفسها واحدٌ من القوانين، وإلّا كانت نتيجةً لها. وفي الحالة الثانية، سيتوجّب علينا معالجة القضيّة التالية، وهي كون القضيّة قيد الدراسة نتيجةً للقوانين – وما إلى هنالك.

هـل هنـاك حقًّا من مشكلة مستترة هنـا؟ دعونا ندرس حالة معيّنة مـن القضايا الواجبة

وجوبًا منطقيًا تامًا، مثل 'يستحيل أن يكون أصغير الفيل وليس صغير الفيل'. هذه ليست، بنفسها، قانونًا منطقيًا، إذ تشتمل على مصطلحات غير منطقيّة. بل هي تالٍ منطقيّ – إذ هي مصداق – لقانون عدم التناقض المنطقيّ: في أيّ قضيّة ق، يستحيل أن تكون ق ولا–ق في الوقت عينه. ما علينا أن ندرسه هو وضعُ القضيّة الإضافيّة: 'يستحيل أن يكون أدغفلًا وليس صغير الفيل هي مصداقٌ لقانون منطقيّ مفاده: في أيّ قضيّة ق، يستحيل أن تكون ق ولا–ق في الوقت عينه'. فلنسمّ هذه القضيّة 'و'. هل علينا أن نقول، إنّ 'و'، مَثَلُها كمثل القضيّتين التي تشير إليهما، هي واجبة منطقيّة تامّة؟ من الواضح أنّ 'و' بنفسها ليست قانونًا منطقيًّا. فهل هي، إذًا، تالٍ منطقيّ لقوانين المنطق – وفي هذه الحالة، ما هي القوانين المقصودة؟ يبدو أنّ الجواب هو عدم وجود مصلحة في التنقيب عن هكذا قوانين، إذ إنّنا لو وجدنا أحدها، فإنّ مشكلةً بنيويّة مشابهة سوف تعترضنا بعد خطوة واحدة. لكن ما الذي يجعل من 'و' قضيّةً صادقة، بل صادقة وجوبًا، إن لم يكن الوجوب المنطقيّ التامّ؟ حسنًا، ما تعبّر عنه 'و' هو علاقة بين قضيّتين، أي بين كيانين مجرّدين موجودين في كلّ عالَمٍ ممكن. وتتحقّق هذه القضيّة في كلّ عالم ممكن منطقيًّا، بحيث تكون 'و' واجبةً منطقيّةً إجماليّة. أليس هذا بكاف؟ القضايا الواجبة وجوبًا منطقيًا تامًّا هي تلك التي تصدق بمقتضى قوانين المنطق فحسب – وأحيانًا تتعلّق المسألة بكون القضايا محلّ النقاش توالٍ منطقيّة لهذه القوانين: أمّا القضايا الحقيقيّة التي تعبّر عن وجود علاقاتٍ على نحو التالي المنطقيّ بين قضايا أخرى فهي فقط واجبة منطقيّة إجماليّة – إنّها تعبّر عن وجوبات **متافيزيقيّة**.

يبدو أنّ العِبرة هنا هي أنّ المتافيزيقا تُشكِّل البنية التحتيّة التي يقوم عليها المنطق، بالمعنى الدقيق للكلمة – كما وتقوم عليها، بالفعل، كلّ الحقول العلميّة. وهذا ما يدعم خلاصتنا السابقة بعدم قدرة المنطق على أداء دور المتافيزيقا.

الأنطُلوجيا: هل هي تأسيسيّة؟

إيمانويل لِفيناس[1]

ترجمـــة: عليّ يوسـف[2]

تمّ بناء الفلسفة وجميع المعارف البشريّة على تجريد الكائن الجزئيّ من كلّ ما يعطيه خصوصيّته وفرادتـه والإبقاء، فقط، على الخصائص التي يشترك بها مـع أفراد نوعه. في رحلة التجريد هـذه، لا يتوقّف العقل الباحث قبل إيجاد المشترك بـين مختلف أنواع الكائنات. ولكنّ هذا المشـترك يفتقـر طردًا مع الإيغال في التجريد، حتّى ينحصـر في صفة الكون أو الوجود عند نهايـة هـذه الرحلة. المفارقـة في هذه الرحلة المعرفيّـة أنّها كلّما أوغلـت في التجريد، كلّما ابتعـدت عمّا يُشكّل خصوصيّة الكائن الجزئيّ وفرادته. حـول هذه المفارقة، يرى الكاتب أنّ هذه الطريقة لتعاطي العقل مع الكون، إذا صحّت بالنسبة للأشياء، فإنّها لا تصحّ بالنسـبة للإنســان الذي تقـوم حقيقته في ما يُشكّل فرادته التي لا سبيـل إلى إدراكها بالنظر إليها من نافـذة الكلّـيّ، لأنّ هذا النظر يُفضـي إلى إعدامهـا. والسبيل الوحيد إلى ذلـك هو لقاؤها والحوار معها وجهًا لوجه.

١. أوّليّة الأنطُلوجيا[3]

في عِداد الأنظمة المعرفيّة، ألا ترتكز الأنطُلوجيا على واحدة من أكثر البداهات évidences[4]

---

(١) (١٩٠٦-١٩٩٥) Emmanuel Levinas فيلسـوف فرنسيّ من جذور ليتوانيّة، كان تلميذًا لكلّ من هُسرل وهايدغر فجاء منهجـه وسطًا بينهما. يأتي مشروعـه الفلسفيّ ليتقدّم بوصف فنُمنُلوجيّ وتأويليّ للخـبرة المعيشة قائم على اللقاء: اللقاء مع العـالم ومع الآخر. أمّا المحور الـذي تتشكّل فلسفته حوله فكان الأخلاق المصطبغة بالعاطفـة والإشفاق. من أعماله الوجود والموجود، الزمان والآخر، إنسانيّة الآخر، الأخلاق والأزل، وغيرها. ملاحظة: كلّ الهوامش فهي من عند المترجم.

(٢) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة - بيروت.

(٣) الأنطلوجيا هي علم الكائن، والكاتب هنا يضع «الكون»، أي الكائن الكلّيّ، في تضادّ مع «الكائن»، أي الكائن الجزئيّ، بما فيه من فرادة تميّزه عن الكلّيّ، وإن لم يخرج عن الاشتراك معه في صفة الكون (الوجود).

(٤) ورد في لسـان العـرب، لابـن منظور: «فلان صاحب بديهة: يصيب الرأي في أوّل ما يفاجـأ به. وعن ابن الأعرابيّ ينقل: بده الرجـل إذا أجاب جوابًـا سديدًا على البديهة». ومنه يؤخذ أنّ البديهة هي القدرة علـى الإدراك المباشر، الحدس intuition، وإصابـة الصـواب من دون استـدلالٍ عبر إعمال التفكير. وعليـه، فالبداهات هي الأحكام، أو المعـارف، التي يقبلها العقل مباشرة من دون برهان.

وضوحًا؟ ألا تفرض كلّ معرفة بالعلاقات التي تربط، أو تقابل، بين الأشياء، منطقيًّا وبصورة مسبقة، تسليمًا بواقعة أنّ هذه الأشياء وعلاقاتها موجودة؟

إنّ القـراءة الفصيحـة والحصيفة لدلالة هذه الواقعة، واقعةِ طـرح مسألة الأنطُلوجيا من جديـد – هذه المسألة التي يضمر كلّ امرئ حلًّا لهـا، ولو بنسيانها – تعني، كما يبدو، بناء علمٍ تأسيسيّ fondamental من دونه تبقى كلّ معرفة فلسفيّة، أو علميّة، أو عامّيّة ساذجةً.

فجـدارة الأبحاث الأنطُلوجيّة المعاصرة تعود إلى قيام هـذا البداهة في أصل كلّ معرفة، ولا يُستغنـى عنهـا في أيّ معرفـة. والمفكّرون، إذ يستنـدون إليها، يرتفعـون دفعة واحدة فوق 'إشراقـات' illuminations المنتديـات الأدبيّـة، ويستروحـون عبـيرَ متافيزيقا أرسطو ومحاورات أفلاطون العظيمة.

إنّ وضـع هـذه البداهة التأسيسيّـة موضع تساؤل هـو مشروع متهـوّر. ولكنّ مقاربة الفلسفـة ابتداءً من هذا التساؤل، تعني، علـى الأقلّ، ذهابًا إلى مصدرها وينبوعها في عمليّة تجاوزٍ للأدب ومشكلاته المثيرة للحزن والشفقة.

٢. الأنطُلوجيا المعاصرة

تمتـاز إعادة طرح الفلسفة المعاصرة لمسألة الأنطُلوجيا بميزة خاصّة مفادها، أنّ معرفة الكائن بصورة عامّة – أو الأنطُلوجيا التأسيسيّة – تفترض وضعيّةً للذهن، الممارس للمعرفة، تتّسم بحسّ الواقع. ذلك لأنّ عقلًا متحرّرًا من الاحتمالات والمصادفات الزمنيّة – الروح المشاركة للمُثُـل الأفلاطونيّـة في أزليّتها وخلودها – هي الصورة التـي يكوّنها عن نفسه عقل ساذج يجهل نفسه، أو ينسى نفسه. أمّا الأنطُلوجيا المعتبَرة فصدوقة وأصيلة، تتطابق مع احتمالات ومصادفـات الوجـود الزمنيّ. وفهم الكائن بما هو كائن يعنـي أن نوجد هنا، في هذه الحياة الدنيـا، ليس لأنّ هذه الحياة، بمـا تفرضه من ابتلاءات واختبارات، تسمـو بالروح وتنقّيها وتجعلهـا مستعدّة لاكتساب قابليّة التلقّي عن الكائن والانفعال بـه، وليس لأنّ الحياة الدنيا تبدأ تاريخًا يجعل تقدّمه، وتقدّمه وحده، فكرةَ الكائن قابلة للتفكّر. إنّ الامتياز الأنطُلوجيّ للحيـاة الدنيـا لا يعود إلى التحرّر الروحـيّ الذي يصحبها، ولا إلى الحضـارة التي تنشئها، وإنّمـا يعـود إلى هموم وانشغالاتٍ بها تتـمّ تهجئة فهم الكائن. هذا يعنـي أنّ الأنطُلوجيا لا تتحقّق ولا تكتمل في تغلّب الإنسان على شرطه، وإنّما تتحقق وتكتمل في التوتّر الناجم عن

تحمّل الإنسان لتبعات هذا الشرط[٥]؛ هذه الإمكانيّة لإدراك الصدفة والاحتمال، لا كوقائع مطروحة للفهم [للإدراك، للتعقّل]، وإنّما كفعل للفهم intellection؛ هذه الإمكانيّة لإظهار انتقال موضوع الفهم[٦] وإظهار 'قصد ذي مغزى intention signifiante' في عنف الواقع وفظاظة مضامينه المعطاة؛ وهذه الإمكانيّة التي اكتشفها هُسرل والتي عاد هايدغر فربطها بفهم الكائن بصورة عامّة[٧]، هي التي شكّلت التجديد الكبير للأنطُلوجيا المعاصرة.

في هذا التجديد، لم يعد فهم الكائن يفترض موقفًا ذا طابع نظريّ فحسب، وإنّما موقفًا يتناول كلّ السلوك الإنسانيّ أيضًا. الإنسان بكلّيّته أنطُلوجيا، عمله العلميّ، حياته العاطفيّة، إشباع حاجاته، عمله، حياته الاجتماعيّة وموته... كلّ هذه الفاعليّات تُفصل فهم الكائن وتفصح عن هذا الفهم، أو الحقيقة، بدقّة تحفظ لكلّ فاعليّة وظيفتها المحدّدة. إنّ حضارتنا [الحضارة الغربيّة] تنبثق عن هذا الفهم. حتّى عندما يكون هذا الفهم نسيانًا للكائن.

ولا تصدر العودة إلى الموضوعات الأصليّة للفلسفة – وفي هذا أيضًا يبقى عمل هايدغر صادمًا – عن قرار تَقَويّ بالرجوع إلى، لا أدري، أيّ فلسفة خالدة، بل تصدر عن إعطاء انتباه جدّيّ وعميق للاهتمامات والانشغالات الضاغطة للأوضاع الراهنة. هنا يتواشج السؤال المجرّد عن معنى أو دلالة الكائن بما هو كائن [المشترك بين كلّ الكائنات] مع أسئلة الهموم والانشغالات الراهنة بصورة عفويّة.

٣. الإيهام في الأنطُلوجيا المعاصرة

إنّ مماهاة فهم الكائن مع تمام الوجود المشخّص يغامر، قبل كلّ شيء، بإغراق الأنطُلوجيا في الوجود. فلسفة الوجود هذه، التي يرفضها هايدغر، هي النتيجة – التي لا يمكن تجنّبها – لمفهومه للأنطُلوجيا. فالوجود التاريخيّ (الزمنيّ) الذي يهمّ الفيلسوف بمقدار ما يكون أنطُلوجيًا، يهمّ الناس والأدب بمقدار ما يكون دراميًا ومؤثّرًا. وعندما تختلط الفلسفة

(٥) الشرط الإنسانيّ هو الوضع الناجم عن التناقضات في مقوّمات الكينونة الإنسانيّة والتي تنجم عن التناقض بين متطلّبات جسده ومتطلّبات روحه، أو متطلّبات الطين ومتطلّبات نفحة الروح الإلهيّ فيه، والصراع في داخله بين هذه المتطلّبات.

(٦) انتقال موضوع الفهم من العامّ إلى الخاصّ، ممّا هو غير زمنيّ وغير متغيّر، إلى ما هو زمنيّ ومتغيّر.

(٧) الكائن بصورة عامّة هو الكائن الكلّيّ أي الكون بصرف النظر عن الكائنات الجزئيّة التي يتمظهر بها والتي تشترك فقط في أنّها كائنة [موجودة]. تركّز الأنطُلوجيا الكلاسيكيّة، كما يرى الكاتب، اهتمامها على هذا المشترك أي الكون الإجماليّ، ولم تهتمّ بتمظهراته الجزئيّة، بينما الأنطُلوجيا المعاصرة التي يشير إليها الكاتب تهتمّ بالتمظهرات الجزئيّة، وهذا هو التجديد الذي ينسبه إلى هُسرل ويأسف لأنّ هايدغر عاد فربط الأنطُلوجيا بالكائن الكلّيّ.

والحياة، لا نعود نعلم إن كنّا نميل نحو الفلسفة لأنّها حياة، أو أنّنا نتمسّك بالحياة لأنّها فلسفة. ويمكن للتجديد الأساسيّ الذي حملته الأنطُلوجيا الجديدة أن يظهر في معاكستها للعقلانيّة الكلاسيكيّة. فكما أنّ فهم الأداة لا يعني مشاهدتها، وإنّما معرفة كيفيّة استعمالها، فكذلك فهمُ وضعنا في الواقع لا يعني تعريفَه، بل يعني أن نوجَد في وضع عاطفيّ؛ أن نفهم الكائن يعني أن نوجد. كلّ ذلك يشير، في ما يبدو، إلى قطيعةٍ مع البنية النظريّة للفكر الغربيّ.

أن نفكّر لا يعني، مطلقًا، أن نتأمّل، بل أن نلتزم، أن يحتوينا ما نفكّر به، أن نكون متورّطين، وذلك هو الثمن المأساويّ لـ'الوجود-في-العالم'.

تبدأ الملهاة مع الأبسط من حركاتنا، إذ يتضمّن كلّ منها رعونةً يمكن تجنّبها، فعندما أمدّ يدي لتناول كرسيّ، أطوي كُمّ سترتي، وتترك قوائم الكرسيّ خطوطًا على أرض الغرفة، ويسقط رماد لُفافتي، عندما أقوم بما أريد القيام به، أقوم بالكثير ممّا لم أرد القيام به. لا يجري فعلي وفقًا لمقصدي. إنّه يترك آثارًا أخرى. وعندما أمحو هذه الآثار، أترك الجديد منها. سيطبّق شرلوك هولمز علمه على هذه الفجاجة التي لا يمكن تجنّبها والتي تسم كلّ واحدة من مبادراتي. وبهذه الفجاجة، يمكن أن تتحوّل الملهاة إلى مأساة. عندما ينقلب فعلنا الساعي لتحقيق هدف، بفعل رعونته، إلى مُعيقٍ لتحقيق هذا الهدف، فإنّنا نجد أنفسنا في قلب المأساة. ولكي يفسد لايوس Laïos النبوءات المشؤومة، يقوم بالضبط بما هو ضروريٌّ لتحقّقها. وإذ ينجح أوديب Œdipe، فإنّه يحقّق، بهذا النجاح، مأساته[٨]. إنّنا كالطريدة التي تهرب من أصوات الصيّادين سالكةً خطًّا مستقيمًا في سهلٍ مغطًّى بالثلوج، تاركة بذلك الآثار التي تؤدّي إلى قتلها.

وهكذا، فنحن نتحمّل تبعات ما هو أبعد من مقاصدنا. يستحيل على النظرة التي توجّه الفعل أن تتجنّب ما ينجم عن عدم الاحتراس أثناء ممارسة الفعل. لدينا، دومًا، إصبعٌ بين التروس. هذا يعني أنّ إدراكنا للواقع وإخضاعنا له بوساطة هذا الإدراك، لا يستنفد علاقتنا به، وأنّنا حاضرون فيه بكلّ كثافة كينونتنا، وليس بإدراكنا له فقط. أمّا عدم تطابق إدراكنا للواقع مع سائر انشغالاتنا وهمومنا الناجمة عن وجودنا فيه، فذاك هو الجانب، من فلسفة هايدِغر، الذي أحدث انفعالًا قويًّا في الوسط الأدبيّ.

(٨) المقصود بالنجاح تمكّنه من قتل أبيه (لايوس) والزواج من أمّه في الأسطورة اليونانيّة.

ولكنّ فلسفة الوجود لا تلبث أن تمّحي أمام الأنطُلوجيا. فواقعة التورّط [التورّط بالعيش في العالم بكلّ كينونتي وليس بإدراكي له فقط] التي أجد نفسي داخلًا فيها ومرهونًا لها، هذا الوجود، يتأوّل على صورة فهم مهما كانت العلاقات التي تربطني بما كان ينبغي أن يكون مرامي [هدفي] من النوع الذي لا يرجع إلى أفكار. ومذئذ، فإنّ صفة التعدية للفعل 'عرف' [أخذه مفعولًا به أي موضوعًا للمعرفة] ترتبط بالفعل 'وجد' [أي أنّ ما أسعى إلى معرفته ينبغي أن يكون موجودًا].

وتبقى أول جملة في مِتافيزيقا أرسطو (كلّ الناس يتطلّعون بطبعهم إلى المعرفة) صحيحة بالنسبة لفلسفةٍ ظُنّ، بشيء من الخفّة، أنّها تحتقر العقل.

فالأنطُلوجيا لا تأتي لتتوّج علاقتنا العمليّة مع الكائن فقط، على غرار تتويج الفضيلة لتأمُّل الماهيّات، كما ورد في الكتاب العاشر من **الأخلاق إلى نيقوماخوس**. الأنطُلوجيا هي، أيضًا، جوهرُ كلّ علاقة مع الكائنات، وحتّى جوهر كلّ علاقة داخل الكائن نفسه. ألا تنتمي واقعة أنّه 'منفتح' إلى واقعة كونه [وجوده] نفسها؟ يُتأوّل وجودُنا المشخّص تبعًا لدخوله في 'فتحة' الكائن بمعناه العامّ [الوجود، الكون]. إنّنا نُوجَد في حالة تبادل دائريّ بين الذكاء والواقع؛ الذكاء هو الحادث نفسه الذي يفصح عنه الوجود. وكلّ عدم فهم ليس إلّا شكلًا ناقصًا من الفهم. وهكذا يظهر أنّ تحليل الوجود ليس إلّا وصفًا لماهيّة الحقيقة، أي لشرطِ قابليّةِ عقلِ [فعل التعقّل، فعل الإدراك العقليّ] الكائنِ نفسها.

٤. الآخر بوصفه محاورًا

لا ينبغي لكلام رشيدٍ في هذا المجال أن يفضي إلى طلاق بين الفلسفة والعقل. ولكن من حقّ المرء أن يتساءل عمّا إذا كان العقل، مأخوذًا بوصفه قوّة تجعل الكلام الرشيد ممكنًا، يسبق هذا الكلام؛ وعمّا إذا لم يكن الكلام متشكّلًا في علاقة تسبقُ الفهمَ وتُكوِّنُ جبلّةَ العقل نفسه. ستحاول الصفحات التالية أن تصف هذه العلاقة التي لا يمكن إرجاعها إلى الفهم، ولو بالصورة التي كان هايدِغر قد رسّخها بها، عبر تجاوز العقلانيّة الكلاسيكيّة.

يرتكز الفهم عند هايدِغر، في نهاية المطاف، على انفتاح [ouverture] الكائن. فبينما كانت مثاليّة باركلي Berkeley تجدُ في الكائن مرجعيّةً للفكر بسبب المحتويات الكيفيّة

للكائـن[٩]، يجد هايدغر هذه المرجعيّة في واقعـة - الواقعة الشكليّة بصورة ما - أنّ الكائن كائـن، أي في فعل كونه [وجـوده] وفي استقلاليّته، ويرى في هـذه المرجعيّة إمكان عقله. وهـذا لا يتطلّـب ارتباطًا مسبقًا للتفكير الذاتـيّ، بل يتطلّب اقتناص السانحة التي تتيحها واقعة أنّ الكائن كائن.

وهكـذا يصف هايدغـر تمفصـلات les articulations الرؤية في بنيتهـا الأكثر صوريّة formelle، حيـث ترتبـط علاقة الذات بالموضـوع بعلاقة الموضوع مـع الضوء الذي ليس موضوعًـا. ومذ ذاك يقوم عقـل الكائن [إدراكه بالذكاء وبالعقل] علـى الذهاب إلى ما هو أبعد من الكائن نفسه، لملاحظته في أفق الكون.

هـذا يعني أنّ الفهم عند هايدغـر يتّصل بالتراث العظيم للفلسفـة الغربيّة الذي يعتبر أنّ فهـم الكائن الخاصّ [الجزئيّ] يفترض مسبقًا تجاوزه إلى ما هو أبعد منه - أن نفهم؛ يعني أن نذهـب إلى الجزئيّ الذي لا يوجد إلّا هو بوساطة المعرفـة التي هي دائمًا وأبدًا معرفةُ الكلّيّ وليس الجزئيّ[١٠].

لا نستطيع أن نقابل التراث المحترم vénérable، الذي يكمّله هايدغر، برغبات شخصيّة. يمكـن للمرء أن يفضّـل علاقةً مع الكائن الجزئـيّ كشرط لقيام الأنطُلوجيـا على الأطروحة التأسيسيّـة التـي تعتبر أنّ كلّ علاقة مـع الكائن الجزئيّ تفترض العلاقـة الحميمة مع الكائن الكلّـيّ أو نسيانه. إنّنا عائـدون، في ما يبدو، وبمجرّد أن نبدأ التفكير، وللأسباب عينها التي أخضَعـت، منذ أفلاطـون، الإحساسَ بالجزئيّ إلى المعرفة بالكلّـيّ، إلى إخضاع العلاقة بين الكائنـات الجزئيّة لبنية الكائن الكلّيّ، وإخضـاع المتافيزيقا للأنطُلوجيا والموجود للوجود. هـذا من جهة، ولكن من جهة ثانيـة، كيف يمكن أن تكون العلاقة مـع الكائن الجزئيّ، في البداية، غير فهمه ككائن جزئيّ، أي بتركه يكون بما هو؟

يُستثنى من ذلك الآخر الذي تقوم علاقتنا به، بكلّ تأكيد، على إرادة فهمه، ولكنّ هذه العلاقة تتجاوز الفهم، ليس فقط لأنّ معرفة الآخر تتطلّب، بالإضافة إلى الفضول والتعاطف أو المحبّة، حالات كيانيّة مختلفة عن وضعيّة التأمّل المجرّد من أيّ انفعال. ولكن، لأنّ الآخر لا يؤثّـر فينا انطلاقًا من علاقـة به تقوم على مفهوم [فكرة مجـرّدة]، فإنّه كائن جزئيّ، ويتمّ

(٩) أيّ الأصوات والطعوم والروائح التي يدركها المدرك بحواسّه من دون أن يدرك الكائنَ نفسه أي وجودَه المادّيّ المستقلّ الذي ينكر باركلي وجوده في غياب من يدرك خواصّه الكيفيّة.

(١٠) قارن بالقول، «لا وجود إلّا للجزئيّات ولا معرفة إلّا بالكلّيّات».

التعاطي معه بوصفه كذلك.

هنا يعترض المتحزّب للأنطُلوجيا؛ عندما نلفظ كلمة كائن جزئيّ، ألا نكون قد ألمحنا إلى أنّ الكائــن الجزئيّ يهمّنا انطلاقًا من أنّه تجلٍّ للكائن الكلّيّ، وأنّه، بالنتيجة، عندما يوضع في 'الفتحة' على الكائن الكلّيّ يكون سابقًا ولاحقًا في حضن الفهم؟ ما هي في الواقع، دلالةُ استقلاليّةِ الكائن إذا لم تكن إحالته إلى الأنطُلوجيا؟

التوجّــه إلى الكائن بما هو كائن يعني، عند هايدِغر، تــرك الكائن يكون بصورة مستقلّة عن الإدراك الحسّــيّ الذي يكشفه ويدركه. بهذا الفهم للكائن بالضبط، يقدّم الكائن نفسه ككائــن وليس كموضــوع فقط. فالكون–مع–الغــير (الآخر) يرتكز، عنــد هايدِغر، على العلاقة الأنطُلوجيّة.

سوف نجيب على هذا الاعتراض. هل يتعلّق الأمر، في علاقتنا مع الآخر، بتركه–يكون؟ ألا تتحقّــق استقلاليّة الآخر في دوره كمخاطَب؟ هل يكون المخاطَب مفهومًا في كيانه من قِبَل من يتكلّم معه، قبل أيّ كلام؟

مطلقًــا. الآخــر ليس موضــوعَ فهــم أوّلًا، ومحاورًا لاحقًــا، بل علاقتــا الفهم والحوار متمازجتان. إنّ فهم الآخر غير قابل للانفكاك عن دعوته للحوار.

أن نفهم شخصًا يعني أنّنا تكلّمنا معه قبلًا. أن نطرح وجود الآخر بتركه–يكون يعني أنّنا قبِلنا مسبقًا هذا الوجود، وأنّنا قد اهتممنا به. 'أن أكون قد قبلت'، 'أن أكون قد اهتممت' لا يرجع إلى فهم، ولا إلى نوع من الترك–يكون؛ ما يرسمه الكلام هو علاقة أصيلة. يتعلّق الأمر بــالإدراك المسبق لوظيفة الكلام، لا كملحق للإدراك الــذي نكوّنه عن حضور الآخر، عن وجوده بالقرب منّا، أو اجتماعنا معه على أمر، وإنّما كشرط لتحصيل إدراك هذا الآخر.

مــن المؤكّــد أنّه مــا زال علينا أيضًا أن نفسّر لمــاذا لا تتموضع اللغــة المحكيّة على صعيد الفهــم؟ لماذا، لا نوسّع عمليًّا فكرة الفهم بالطريقــة التي جعلتها الفِنُمِنُلوجيا مألوفة؟ لماذا لا نعتبر استدعاء invocations الآخر شرطًا خاصًّا ومميّزًا لفهمه؟

يبــدو لنا ذلك مستحيلًا. فالاستعمال اليدويّ لــلأدوات المستخدمة، مثلًا، يؤوّل كفهم لهــا. ولكــنّ توسيع فكرة المعرفة يُبرَّرُ، في هــذا المثال، بتجاوز الأشيــاء المستخدَمة. يتحقّق هــذا التوسيــع في الاستعمال اليدويّ لــلأواني، على الرغم من كلّ ما يمكــن أن يكون هناك مــن مُسبقات ذات طابع نظريّ. ففي داخل الاستعمال اليــدويّ يُتجاوَز الكائن [الإناء هو

المقصود هنا] بالحركة التي تمسك به، ونتعرّف، في هذا التجاوز الضروريّ للحضور 'بالقرب مِن'، على خطّة سير الفهم بالذات. لا يعود هذا التجاوز، فقط، إلى الظهور المسبق لـ'العالم' في كلّ مرّة نلمس فيها أشياء قابلة للاستعمال اليدويّ كما يريد هايدغر. إنّ هذا التجاوز يرتسم أيضًا في امتلاك الشيء وفي استهلاكه. ولكن لا شيء من ذلك عندما يكون الأمر متعلّقًا بالآخر. في هذه الحال، كذلك، أفهم الكائن في الآخر، بما يتجاوز خصوصيّته ككائن. قد أدعو الشخص الذي أنا في علاقة معه 'كائنًا'، ولكن عندما أدعوه 'كائنًا'، فأنا لا أفكّر فيه كموجود فحسب، إنّني أتكلّم معه أيضًا. إنّه شريكي في قلب العلاقة التي عليها أن تجعله حاضرًا بالنسبة لي. حدّثته. تكلّمت معه. يعني أنّني تركت الكائنَ الكلّيّ الذي يجسّده لأتعاطى معه بوصفه كائنًا خاصًّا (جزئيًّا)، أي كما هو. هنا تفقد معادلة «قبل أن أدخل في علاقة مع كائن ما، عليّ أن أكون قد فهمته ككائن» تطبيقها الكلّيّ الدقّة؛ فعندما أفهم الكائن أنقل له في الوقت عينه، فهمي له[11].

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا أستطيع أن ألتقيه من دون أن أعبّر له عن هذا اللقاء نفسه. وهذا، بالضبط، ما يميّز اللقاء عن المعرفة. في كلّ موقف أواجه فيه إنسانًا توجد التحيّة، حتّى لو جاءت على صورة رفض للتحيّة. والإدراك الحسّيّ، هنا، لا يتوجّه نحو الأفق الذي هو مجال حرّيّتي وقدرتي ومُلكيّتي لكي يُدرَك الفرد على هذه الخلفيّة المألوفة.

إنّ الإدراك الحسّيّ يتوجّه نحو الفرد الخالص، نحو الكائن بما هو كذلك. وإذا ما أريد قول ذلك بالمفردات الخاصّة بالفهم، فإنّ هذا يعني، بالضبط، أنّ فهمي للكائن بما هو كذلك، قد أصبح التعبيرَ الذي أقدّمه له عن هذا الفهم.

واستحالة مقاربة الآخر من دون الكلام معه، تعني أنّه، في هذه الحال، يستحيل انفكاك التفكير عن التعبير. ولكنّ التعبير لا يقوم على إفراغ فكرة، موضوعُها الآخر، في ذهن هذا الآخر بصورة من الصور. وهذا معروف ليس منذ هايدغر، وإنّما منذ سقراط. ولا يقوم التعبير، أيضًا، على الإفصاح عن الفهم الذي أتشارك فيه مع الآخر لاحقًا وسابقًا. إنّه يقوم على إثبات الطابع الاجتماعيّ socialité بعلاقة لا يمكن إرجاعها إلى الفهم. وذلك قبل أي تشارُكٍ في مضمون مشترك يؤدّي إليه الفهم.

العلاقة مع الآخر ليست، إذًا، أنطُلوجيا. هذه الصلة مع الآخر التي لا تعود إلى تمثّله،

(١١) المقصود عدم الفصل مطلقًا بين فهم الكائن والكلام، والكائن هنا، يُقصد به الإنسان كما لا يخفى.

بـل إلى استدعائه ومناشدته أسمّيها دينًا. جوهر الخطاب discours هو صلاة. ما يميّز الفكر المتوجّـه إلى شيءٍ [موضوع] عـن الصلة بشخص، هو أنّ الصلـة بشخص عبارة عن دعوة [رسالة] تُفصح عن نفسها: ما هو مُسمّى، في هذه الصلة، هو منادى في الوقت عينه.

عندمـا اخترنا لفظة ديـنٍ لوصف اللقاء بالآخـر - دون أن نكون قـد تلفّظنا بكلمة إله أو مقدّس - كان في ذهننـا، ابتداءً، ذلك المعنى الذي يُعطيـه أوغست كونت لهذه الكلمة في بدايـة مؤلَّفه **السياسـة الوضـعيّة** *politique positive*. وخلف التحليل الـذي أجريناه للّقاء بالآخـر، والذي اقتضى منّا التشديد على بنيته الصوريّـة، لا يتخفّى أيّ لاهوتٍ أو تصوّف mystique. موضـوع اللقاء هـو، في آن، معطًى لنا، وبرفقتنـا، دون أن يتمكّن هذا الطابع الاجتماعـيّ للقاء من التحوّل إلى خاصّيّة ما تظهر في المعطـى، ودون أن تتمكّن المعرفة من التقدّم على هذا الطابع الاجتماعيّ للّقاء.

ولكن إذا كان على لفظة 'دين' أن تُعلن [تؤكّد] أنّ العلاقة مع الناس غير قابلة لأن تُختزل بالفهـم، وأن تبتعـد، بهذا الإعلان نفسـه، عن ممارسـة السلطة، وأنّها تتّصـل باللامتناهي مـن خلال وجوه البشـر، فإنّنا، في هذه الحال، نتقبّل الرجع الأخلاقـيّ لهذه اللفظة مع كلّ أصدائها الكانطيّة.

الديـن هـو العلاقة مع الكائن بما هو كائن؛ وعليه، فإنّـه [الدين] لا يجد قوامه في أفهمة هـذا الكائـن ككائن، حيث يتمّ تمثّله، حتّى لو أفضى هـذا التمثّل إلى تحريره ككائن، أي إلى تركه-يكون. كذلك لا يجد الدين قوامه في، لا أدري، أيّ انتماء [دينيّ]، ولا في الاصطدام باللامعقول خلال الجهد المبذول لفهم الكائن.

هل ينحصر ما هو عقلانيّ في حدود السلطة على موضوع التعقّل؟

وهـل العقـل هيمنةٌ يتمّ بهـا التغلّب على مقاومـة الكائن بما هو كذلـك، ليس بوساطة استدعـاء هذه المقاومـة نفسها للتعاطي معها كما هـي، وإنّما بوساطة خدعـة الصيّاد الذي يلتقـط مـا في الكائن من قوّة، وممّا لا يمكـن اختزاله، انطلاقًا من نقـاط ضعفه، ومن رفض خصوصيّتـه، أي انطلاقًـا من وضع الكائن الجزئيّ في أفق الكائـن الكلّيّ؟ الذكاء كخدعة، ذكاء الصراع والعنف المجعول للتعاطي مع الأشياء، هل هو قادر على تكوين نظام إنسانيّ؟

عوّدونـا، بصورة متناقضـة وغير معقولة paradoxalement، علـى البحث عن تجلّيات الفكـر وعن حقيقته في قلب الصراع. ولكن ألا يتكـوّن نظام العقل، قبل ذلك، في وضعيّة

يتـمّ التحدّث فيها [التعاطي] مع مقاومة الكائن، بما هو كائن، بروحيّة التسالم معها بدلًا من التعاطي معها بهدف تحطيمها؟

علـى اهتمام الفلسفـة المعاصرة المتّجه لتحرير الإنسان من المقـولات الصالحة للانطباق علـى الأشياء فقـط، أن لا يكتفي بمقابلـة الديناميّة والديمومـة durée، والتسامي أو الحريّة، بوصفها جوهر [ماهيّة] الإنسان، بالثبات والجمود والخضوع للحتميّة، بوصفها خصائص للأشيـاء. كذلك ليس المطلوب من الفلسفة المعاصرة مقابلـة ماهيّة بأخرى، ولا البحث في الطبيعـة الإنسانيّة. المطلوب، قبل كلّ شيء، أن نجـد للإنسان المكان الذي يكفّ فيه عن أن يعنينـا انطلاقًا مـن أفق الكائن [الكلّيّ]، أي ممّا يجعله خاضعًا لسلطاننا. الكائن بما هو كائن [وليس كأحد مفردات الكائن الكلّيّ] لا يتمكّن من أن يكون [يحقّق كينونته] إلّا في علاقة الـكلام معه، الكائن هو الإنسان، وبقدر ما يكون قريبًـا منّا، وبقدر ما نرى وجهه، يكون قابلًا لأن نصل إليه وأن نفهمه.

٥. الدلالة الأخلاقيّة للآخر

عندمـا يتّجـه الفهم إلى الكائن الخاصّ مـن أفق الكائن الكلّيّ، سيجد لـه معنًى [دلالة] من خلالـه. وبهذا المعنـى، فإنّ الفهم لا يستحضـره [لا يستدعيه، لا يدعوه] بـل يسمّيه فقط. وبذلك فإنّه يمارس تجاهه عنفًا، نفيًا، نفيًا جزئيًّا، ولكنّه مع ذلك يظلّ عنفًا.

هـذا التجـزيء يُترجم بواقعة أنّ الكائـن موجود في قبضة سلطتـي، ولكن من دون أن يختفـي. النفي الجزئيّ، وهو عنفٌ ينكر استقلاليّة الكائن عنّي؛ إنّه لي. الامتلاك هو الصيغة التي تعتبر أنّ الكائن يمكن نفيه جزئيًّا حتّى وهو موجود. ليس الكائن آلة أو أداة، أي وسيلة فقط، إنه أيضًا غاية.

ويرتكـز لقاء الآخر علـى واقعة أنّني لا أمتلكه، وعلى أنّه لا يدخل تمامًا في نافذة الكائن الكلّـيّ، حيث أعتبر نفسي في المجال الذي أمارس فيه حرّيّتي. إنّه لا يأتي إلى لقائي انطلاقًا من الكائن الكلّيّ. كلّ ما يأتيني منه، من هذا المنطلق، يمكن أن يكون، بكلّ تأكيد، موضوعًا لفهمـي ولملكيّتي. أفهمه انطلاقًا من تاريخه، من محيطه ومن عاداته، أمّا هو، الكائن الجزئيّ [بما فيه ممّا يميّزه عن الكائن الكلّيّ من خصوصيّات] فيفلت من فهمي. وهل الكائن الجزئيّ إلّا هذه الخصوصيّات؟

إنّني لا أستطيع إنكار هذا الكائن جزئيًّا بإدراكي له انطلاقًا من الكائن الكلّيّ وبامتلاكي

لـه. الآخـر هو الوحيد الذي لا يمكـن أن يكون إنكاره إلّا كليًا، اغتيـالًا. الآخر هو الكائن الوحيد الذي أستطيع أن أريد قتله، ولكنّ هذه الاستطاعة هي نقيض القدرة. إنّ انتصار هذه الاستطاعة في تحقيق إرادتها بالقتل ليس إلّا هزيمة لها كقدرة؛ ففي اللحظة التي تتحقّق إرادة القتل التي أحملها، يكون الآخر قد أفلت مني.

أستطيع، وأنا أقتل، أن أبلغ هدفًا. أستطيع أن أقتل كما لو كنت أصطاد أو أقطع أشجارًا... ولكـن، في هذه الحالـة، أكون قد أدركت الآخـر في نافذة الكائن الكلّـيّ، أي كعنصر من عناصر هذا العالم، أكون قد شاهدته في الأفق، ولم أره وجهًا لوجه، لم ألتق وجهه.

إنّ حضور الوجه يشكّل الحدّ الأقصى لإغواء النفي من جهة، ولاستحالة هذا النفي من جهـة ثانية. أن أكون في علاقة مع الآخـر، وجهًا لوجه، يعني أنّني أعجز عن القتل. وهذه، أيضًا، هي وضعيّة الخطاب.

إنّ الأشياء هي أشياء فقط، لأنّ العلاقة معها تتأسّس كعلاقة فهم، فبما هي كائن/كائنات، تسمح بكشف سرّها انطلاقًا من الكائن، انطلاقًا من كلّيّة تُعطي لكلّ منها معناه [دلالته].

إنّ المباشر ليس موضوع فهم. والكلام على معطى مباشر للإدراك [للوعي] conscience هو تناقض في الألفاظ. أن يكون الشيء معطًى donné يعني أن يكون معرّضًا لخدعة الذكاء، أن يكـون مُدرَكًا بتوسّط المفهوم، أي على ضوء الكائـن الكلّيّ. وبوساطة الحيلة والمواربة. وعلـى هـذا، فعندما يكون الشيء معطًى فإنّـه يأخذ معناه ممّا ليس هـو. العلاقة مع الوجه، والحدث التاريخيّ للجماعة – الكلام – هما علاقة مع الكائن نفسه بما هو كائن خالص.

عندمـا نأخذ بالرؤية التي تعتبر أنّ الكائن، بذاته، خالٍ من أيِّ معنى، وأنّه مجرّد شبح في الأفـق المضيء، وغير ذي معنـى إلّا بحضوره في هذا الأفق، إذ ذاك يبـدو مستغربًا أن تعتبر العلاقة مع الكائن كلامًا، استحضارًا لوجه، علاقة مع عمق أكثر ممّا هي علاقة مع أفق – مع ثقـب في الأفق – كما يبدو مستغربًا أن يكون قريبي [شبيهي، الإنسان] هو الكائن بامتياز. للوجـه معنى مختلـف، دلالة أخرى. ففيـه تتأكّد مقاومة الكائن غير المحـدودة في مواجهة سلطتنـا، في مواجهة إرادة الاغتيال [القتل] التي يتحدّاهـا؛ لأنّه، وقد ظهر عاريًا – وعُريُّ الوجـه ليـس صورة إنشائيّة – فإنّه يعني بذاته. حتّى إنّه لا يمكن القول، إنّ الوجه هو نافذة، لأنّ مثل هذا القول يجعله متعلّقًا بامتلاء يحيط به.

هـل يمكن للأشيـاء أن تتّخذ وجهًا؟ أليس الفنّ فاعليّـة activité تعطي للأشياء وجوهًا؟

واجهة البيت مثلًا. أليست بيتًا ينظر إلينا؟ لا يكفي التحليل، في ما وصل إليه حتّى هنا، لتقديم الإجابة. وعلى كلّ حال، فإنّنا نتساءل عمّا إذا كان مسار الإيقاع اللّاشخصيّ، المبهر والساحر، في الفنّ، لا يحلّ محلّ الطابع الاجتماعيّ، ومحلّ الوجه ومحلّ الكلام.

إنّنا نطرح إشعارات signifiance الوجه بديلًا ونقيضًا للدلالة والفهم المدرَكين انطلاقًا من الأفق. تلك الإشارات المقتضبة التي اتّخذنا منها مدخلًا إلى هذه الأطروحة، هل ستتمكّن [الإشارات] من ترك دورها يُستشفّ في الفهم نفسه، وفي كلّ شروطه التي ترسم دائرة علاقات لا تخطر بالبال إلّا بصعوبة بالغة. إنّ ما نستشفّه من هذه الدائرة قد أوحت به فلسفة كانط العمليّة التي نشعر أنّنا قريبون منها بصورة خاصّة.

وإليكم المسائل (الموضوعات thèmes) التي تنتج عن هذه المعارضة الأولى لأوّليّة الأنطُلوجيا.

• لماذا لا تعود رؤية الوجه رؤية وتصبح استماعًا وكلامًا؟

• كيف يمكن للقاء الوجه، أي للضمير الأخلاقيّ، أن يُعتبر شرطًا للإدراك، لكشف القناع؟

• كيف يتأكّد الضمير (الأخلاقيّ) كاستحالة للإقدام على القتل؟

• ما هي شروط ظهور الوجه، أي شروط ظهور الإغواء بالقتل من جهة، واستحالة هذا القتل من جهة ثانية؟

• كيف أستطيع أن أظهر لنفسي كوجه؟

• ضمن أيّ حدود تكون علاقتنا مع الآخر أو الجماعة صلة باللّامتناهي؟

إنّ البحث الفلسفيّ لا يستطيع، في كلّ حال، أن يكتفي بالتفكّر في ذاته، أو بالوجود. لا يقدّم لنا التفكير أكثر من مغامرة شخصيّة، حكاية، روح خاصّة [شخصيّة] تعود إلى ذاتها دون توقّف، حتّى عندما تبدو هاربة من ذاتها.

ما هو إنسانيّ لا يُعطى إلّا لعلاقة ليست سلطة.

العودة إلى المِتافيزيقا[1]

إدوارد نيكـــول[2]

ترجمة: محمود يونس

تتعاطى المتافيزيقا مع المبادىء التأسيسيّة منطلقةً من الوجود كمسلّمة. وإذا ما ارتأت بعض الأنساق المَتافيزيقيّة أن تبرهن على الوجود (الواقع)، فإنّها تلج مولج الريب والنسبيّة لا محالة، فالواقع لا يُعلّق (ديكارت وهُسرل) إلى حين نُثبتُه، ولا يُنشأ (الفيزياء المعاصرة) كما لو لم يكن؛ بل هو يحضُر، فحسب، في علاقة حواريّة. أضف إليه، ليس الدليل الأوّليّ على الوجود كائنًا في وعي الذات وحدها، وإلّا ما كان لنا أن نؤسّس انطلاقًا منه لأيّ واقعيّة مستقلّة. إنّما يكمن دليله في حضوره الدائم وإن كان لا يحضر بدون تقييدات أو بلا ملامح.

.١

ليس من السهل أنّ نجد، في تاريخ الفلسفة والعلوم، وضعًا أكثر تشوُّشًا من الذي نشهده. قد يميل المرء إلى الظنّ بأنّ هذا الحقل من الاشتغال الإنسانيّ، وهو بظاهره منيعٌ إزاء الاضطرابات الخارجيّة، قد التقط، عبر واسطة ما، عدوًى من المشاكل الكثيرة التي تقلق حياة الإنسان اليوم؛ كما لو كانت معرفته، من ناحية، وسائر فعاليّاته، من أخرى، لها نحوُ ارتباط – وإنّه لكذلك بالفعل.

وإذا نحّينا جانبًا الأزمة الخُلُقيّة – وهي أزمة الروح العلميّ والفلسفيّ، وهي جليّة تمامًا – فإنّ الأزمة بين أيدينا أقل وضوحًا ممّا في المجالات الأخرى. وحدَها القلّة من توجّهت إليها، أو كانت مؤهّلة للتعاطي معها. وهي، بطبيعتها، لا تنوء بتأثيراتها على أكثر البشر حتّى لو وعوها. ولن تزول المفارقات في هذه الحالة أيضًا. فالحجم الضخم من الأبحاث (والتوسّع الهائل في الإنجازات الوضعيّة) هو ممّا يواجه به العلمُ الدنيويَّ؛ ومن الصعب أن نتخيّل أنّ هذه الإنجازات لا تنسجم مع الأزمة الجوهريّة المذكورة فحسب، بل هي من عوارضها. هنا

(١) هذا نصّ محاضرة أُلقيت في جامعتَي يل وويزليان بأميركا عام ١٩٥٩.

(٢) (١٩٠٧–١٩٩٠) Eduard Nicol فيلسوف أسبانيّ عاش ودرّس في المكسيك.

يُنبئُنـا التاريخ أنّ الاندفاعات الهائلة في الاكتشافات العلميّة، أو النظريّات الجديدة، عادةً ما تُحدث أزمـة في النظام الذي تأسّست عليه وتغييرًا في الأساليـب والتصنيفات القائمة. فإذا كان التقدُّم أكبر وأسرع، كانت الأزمة أكثر بنيويّة؛ إلى أن يُصار إلى إيجاد إطار نظريّ يرتّب الأفكار والوقائع الجديدة المتشعّبة في نسقٍ واحدٍ منسجم.

وعندمـا تتشعّب الأزمة لتصـل إلى مستوى المبادئ التأسيسيّة، فلـن تكون مهمّةُ إيجاد الإطـار النسقـيّ الجديد على عهدة علم مـا، بل على عهدة الفلسفـة. فمشكلة أسس العلم ليسـت مشكلةً 'علميّة'. ما من علم يَعوّلُ نفسَه بنفسـه أو يكتفي بذاته؛ بالتالي، ما من علم قـادر على تأسيس أسسـه الخاصّة. فهذه الأسس تعمّ جميع العلوم؛ هـي لا تتأثر بالأزمات الانتقاليّة الداخليّة، وإن كان لها محلٌّ ففي حقلٍ علميّ يكون، بمقتضى ماهيّته، علمَ المبادئ. هكذا هـي المِتافيزيقا. أمّا واقع انصراف نخبة من العلماء، اليوم، إلى التفكر بمشكلة الأسس ووحـدة المعرفة (أو إهمال عدد كبير من الفلاسفة لهذا السـؤال لصالح مسائل أكثر إلحاحًا ترتبـط بالوجود) لا يغيّر من هذه الحالة شيئًـا. بأيّ الأحوال، فإنّ العالم يصير فيلسوفًا عندما يترك، للحظة، المساحة الخاصّة به، ليتأمّل في ما كان يفعله. أمّا افتقاره في الأغلب، وفي هذا الحقل العلميّ الجديد، لأدوات التميُّز والتفوُّق التي امتلكها آنفًا، فهو مسألة أخرى. والآن، يصـدف أن يكون لهذا الهجران، من جانب الفلاسفة، ولهذا القصور، من جانب العلماء، أثرٌ يفاقم الاضطراب المستفحل أصلًا.

ليسـت مهمّة الفلسفة، في ضوء ما مرّ، بالمهمّة اليسـيرة. ففي هكذا سياق، قد لا تُلفظ كلمة 'مِتافيزيقا' إلّا بتردّد كبيرٍ خالٍ من أيّ ثقة بالنفس. هي اليوم كلمة مشوّهة السمعة. إذ لطالما كانت عند العلماء، حتّى في إقرارهم بحراجة الوضع، اسمًا لكلّ تخمين لا محلّ له في إطـار المشروعيّة العلميّة. كيف لهـا، والحال هذه، أن تحتفظ، أو بالأحرى تسترجع، منزلتها كعلم شرعيّ؛ هذا ناهيك عن ادّعائها أنّها علم العلوم؟

أمّـا إذا ما سَعَـت، وبنقلة نظريّة واحـدة، إلى التقدُّم بحلٍّ، لا لمشكلـة الأسس ووحدة المعرفـة فقـط، بل أيضًا لمشاكل الوجـود الأخرى التي يراها عدد مـن الفلاسفة أكثر إلحاحًا وأكثر لياقةً بما هو فلسفيّ، والتي، بأيّ الأحوال، تبدو غايةً في البُعد عمّا يرتبط بمسألة مبادئ العلوم بعامّة، أقول، إنّ إقدامَها هذا لن يكون، في عيون الكثيرين من الفلاسفة، سوى مغالاة وانتهاك لا تسامح فيه.

وبعـد، فإنّ المِتافيزيقا لو كانـت ممكنةً بنحو، كعلمٍ له مشروعيّته، فعليها أن تنهض بأعباء

هــذه العمليّة النظريّة المعقّدة. ولا تُغنيها - بل تُلزمها - حراجةُ وضعها عن مراجعة تقليدها التاريخيّ وأسسها الأصليّة. وإذا ما أضفنا تعقيدات العلم الحديث، فإنّ الصورة تصير مثبّطة للعزم بالفعل. لا فيلسوف، بالتالي، يقدر على القيام بهكذا عبء دونما إحساس بمسؤوليّته، وبالقابليّات والاستعدادات المتواضعة التي يحتاجها. لكنّه بقيامه بذلك، قد يمتلك، أقلّه، ما يبرّر صبرَ المراقبين وتجمُّلهم - أولئك الذين لم يضطرّوا إلى مكابدة صعوبات المسألة.

.٢

المتافيزيقا علم الوجود والمعرفة. ولئن تغيّرت المدارس والأنساق وتبدّلت تاريخيًّا، فإنّ وحدة المتافيزيقا الأساسيّة، مع كلّ هذه التغايرات، ظلّت تعزّز صحّة تعريف دونس سكوتُس Duns Scotus لها: *prima scientia scibilis primis*؛ أوّل ما يُعرف فهو الوجود، بالطبع. ماذا يمكن أن يكون سوى ذلك؟ حقًّا إنّ الوجود هو أيّ شيء، وكلّ شيء، يمكن لنا أن نعرفه. وما من معرفة، علميّة أو غير علميّة، بما هو ليس بموجود. فاللاوجود هو اللاشيء، اللامعروف المطلق؛ بينما الوجود ليس لغزًا أبدًا؛ إنّه، بنفس حضوره، يأتي بأكثر اليقين إشراقًا.

إلّا أنّ المتافيزيقا منذ أيّام بارمنيدس Parmenides لطالما أكّدت، ولأسباب يصعب فهمها[٣]، أنّ معرفةً وافيةً بهذا الحضور الجليّ في بيانه، وهو الوجود، تقتضي تحليلًا خاصًّا لذاك اللامعروف تمامًا، وهو اللاوجود، أو اللاشيء - والمفارقة هنا أنْ أصبح الوجود غير معروف، لغزًا يتخطّى تمكّن العلم منه، في حين أحيلت المتافيزيقا، بما هي علم الوجود، إلى مرتبة مزاعم حول تخمينات لا رخصة فيها. لم يستطع كانط Kant أن يجد مسوّغًا للمتافيزيقا كعلم مشروع. ولم تحز المثاليّة الألمانيّة، النهضة المتافيزيقيّة اللامعة بعد كانط، أيّ تقدير كعلم أوّلَ *prima scientia* بين العلماء. لقد كانت، بالفعل، حركة 'رومانسيّة بالمعنى السيّء للكلمة؛ 'وَهْمًا' سبق أن أطلقه كانط على المحاولات السابقة للتعاطي مع الوجود نفسه. واليوم، إذ يبدو أنّ المتافيزيقا تقتدر في العديد من فروع الوجوديّة، فإنّ هذه الفلسفة توحي بإمكان معرفة وجود الإنسان نفسه - **على الأقلّ**؛ كما لو كان هذا معقلًا تقف فيه المتافيزيقا وقفتها الأخيرة في وجه هجمات العلوم الطبيعيّة. وما زال تأثير ديكارت Descartes شائنًا. فالأنا ego، عنده، هي الحقيقة الأولى، المعلوم الأوّليّ، البرهان الأساسيّ، الذي منه ننطلق في البرهان على أنواع الوجود الأخرى. لكن يبدو أنّ الأنطُلوجيا التي

---

(٣) انظر،

Eduard Nicol, *Metafisica de la Expression* (متافيزيقا التعبير), 1957, ch.IV.

انطلقت من هذا الأساس، غير قادرة على مواصلة دعم العلوم الثانويّة في دراستها لنفس الوجودات التي تُشكّل حقل اهتماماتها.

لكن هل علوم الطبيعة، وبخاصّة الفيزياء الرياضيّة، بحاجة إلى هكذا دعم؟ هي لا تطالب به. وهي حتمًا تتعاطى مع الوجود. ماذا سوى الوجود يمكنه أن يكون موضوعًا لها؟ لئن كانت علومًا مشروعةً – وهذا ممّا لا شكّ فيه – فهي ليست تنظيرات فارغة. وعلى العالِم أن يكون مطمئنًّا إلى أسسه. وعليه، في كلّ وقت، أن يكون واثقًا أنّ عباراته (استخلاصاته) تنطبق على واقع صلب. ما الذي نحتاجه بعد؟

وهكذا قد يكون انحطاط المِتافيزيقا وصعود الفيزياء وجهان لنفس الظاهرة الواحدة. قد يكون العلم الجديد *nuova scienza* الذي جاء به غاليليو ليس مجرّد تطوير للفيزياء القديمة، بل شيئًا جديدًا تمامًا، اكتشافًا جذريًّا لبُعد جديد في مجال المعرفة الإنسانيّة. ولسوف ينسخ هذا العلم، بتطوّره، العلمَ المِتافيزيقيّ إلى الأبد. فهذا الأخير إنّما يمثّل محاولةً، محتومةَ الإجهاض بفعل نفس أساليبها، لإحراز المعرفة المطلقة بالوجود. فالمعرفة لا تكون مطلقةً إلّا عندما تُصاغ بلغة الرمزيّة الرياضيّة، بلغة الوضوح والدقّة والجزم.

وإن صحّ القول، فقد بدا أنّ الطبيعة لم تأبَ هذه المعالجة الرياضيّة، بل انسابت معها عن طيب نفس. ولربّما كانت مجالات وجوديّة أخرى لتقبل مثل هذه المعالجة أيضًا – الإنسان ضمنًا؛ أو، بأقل تقدير، تصير العلوم الاجتماعيّة وحدها موضع معالجة الحقائق الإنسانيّة. وهكذا، تُزدرى الفلسفة – كما فهمها التقليد العريق – وتُحال إلى مستوى الآراء الشخصيّة، المحبوّة شيئًا ما بالحكمة، ولكن المرتفعة بالجملة عن حقل الاشتغال العلميّ.

لقد كانت الصورة باهرةً بالفعل. وقد فتحت المجال واسعًا أمام توقُّعات عظيمة بالسيادة القصوى للعقل على الواقع. إلّا أنّها لم تدم طويلًا – مَثلُها في ذلك مَثَلُ صورةٍ ذهنيّة نحملها عن حدث مضى؛ سرعان ما تذوي وتحرفها الخبرات الجديدة عن ما كانت عليه. هل بوسعنا، اليوم، أنّ نقول، إنّ العلم الرياضيّ واثقٌ تمامًا من أسسه؟ دعونا ننحّي جانبًا مشاكله البنيويّة الأخرى – وإن كان لها دلالاتها، كذلك – ونركّز على السؤال الأساسيّ. ماذا لدى الفيزيائيّين، أفضل الفيزيائيّين، ليقولوه حول الواقع؟ يبدو أنّهم يجدون أنفسهم في حرج إزاءه. هم لا يستطيعون تفسيره. فنحن نرى، من خارج، أنّ العلم الفيزيائيّ يتعاطى مع محسوسات؛ وحتّى لو كانت الذرّات ومكوّناتها النوويّة، مثلًا، غير محسوسة بالمعنى الحرفيّ، أو غير مدركة بالحسّ مباشرة، فإنّها، وبلا شكّ، موضوعاتُ تجارب دقيقة. قد

يقـول المرء، إنّه لا يمكن الشكّ بوجـود هذه الأشياء في الخارج. وبغضّ النظر عن استغلاق معـادلات الفيزياء الرياضيّة، فـإنّ التجربة تبقى، بالنسبة إليها، الصلـة التي لا تنفصم لربط النظريّات بالوقائع.

هـذا من ناحية، أمّا من أخرى، فإنّك تجد فيزيائيًّا كهايزنبرغ يؤكّد على «الطابع الرمزيّ لمفهومنا الحاليّ للـذرّة» ويدّعي أنّ الجزيء الأساسيّ غير القابل للتجزئة في الفيزياء المعاصرة هو «في جوهره... ليس جُزيئًا مادّيًّا قائمًا في الزمان والمكان، بل هو، بنحو ما، مجرّد رمز». وهكـذا، «فعلينا أن نقنع بمعالجة كلّ هذه النظريّات في الفيزياء، حتّى تلك المَصيغة رياضيًّا، كصورة حرفيّة»(٤).

لقـد تلاشـت بالكامل فكرة كـون الفيزياء هي العلـم الذي سوف يقبض على الواقع بتماميّتـه. هنا، لا شكّ في مخالفـة فيزيائيّين آخرين لهايزنبرغ في هـذه النقطة. لكن أن تُثار المسألة أصلًا، فهو أمرٌ ذو دلالة. ما يعنينا، الآن، هو أنّ علماء الفيزياء باتوا يعبّرون عن آرائهم في هذه المسائل، بنحوٍ أو بآخر. وليس ثمّة من خلافات بينهم في ما خصّ البحث الوضعيّ – أنا أذكرهم هنا لأنّ المسألة هي، في الواقع، أنطلوجيّة، أي متافيزيقيّة. إلّا أنّ الفيزياء لم تدّع في السابـق الأهليّة لمعالجة المشاكل الأنطلوجيّة. يبدو أنّه علمٌ متهوّرٌ وغير واثق من نفسه في آن. هـو علـم لا يجرؤ، بعد الآن، أن يكون واثقًا في ما خصّ الوجود – الواقع الذي يُقوّم حياتنـا اليوميّـة – في الوقت الذي يدّعي فيـه الحلولَ محلّ علم الوجود التقليـديّ **كعلمٍ أوّل** *prima scientia*، كمعرفة قصوى يمكن للإنسان أن يلجها.

كيف يحـاول الفيزيائيّون مـداواة إخفاقهم في تفسير الواقع؟ نحن نجـد إحدى السبل المتعارَفـة في التعويض عن هذا الإخفاق لـدى أعظم عالمَي فيزياء في هـذا القرن، آينشتاين Einstein وبلانك Planck. يقول الأوّل، إنّ الإيمان بعالم خارجيّ مستقلّ عن الذات هو أساس كلّ علـم طبيعيّ؛ وبمـا أنّ الإدراك الحسّيّ لا يستطيع أن يُعطـي سوى معلومات غير مباشرة عـن هذا العالم الخارجيّ، عن هذا 'الواقع المادّيّ'، فـإنّ هذا الأخير لا يمكن إحرازه إلّا على نحـو التخمـين(٥). خلاصته، لا يمكن إحراز الواقع من خلال العلـم. المقصود هنا هو العلم الطبيعـيّ، والمعنـى المتضمَّن هنا واضـح: إنّ أيّ علم آخر – المتافيزيقـا في هذه الحالة – لن يكـون أكـثر ملائمةً، أو حتّى أكثر مشروعيّة، في الإجابة عن هـذا السؤال. وبالتالي، يكمن

(٤) Werner Heisenberg, *Philosophic Problems of Nuclear Science*, Chapter IV.

(٥) Albert Einstein, *The World as I See It*, chapter V: "The Influence of Maxwell".

البديل الوحيد في الاحتكام إلى ملكات أُخرى للروح الإنسانيّة: الإيمان الصوفيّ، والتخمين اللاعقلانيّ.

ويتّخذ بلانك، بنحوه الخاصّ، موقفًا مشابهًا. فهو يقول، من ناحية، هناك عالم خارجيّ يوجد مستقلًّا عن فعلنا المعرفيّ؛ ومن أخرى، لا يمكن معرفة العالم الخارجيّ الواقعيّ مباشرةً. وبما أنّ هاتين القضيّتين لهما نحوُ تناقض، فهذا يُظهر لنا «حضور عنصرٍ لاعقلانيّ، أو صوفيّ، يتعلّق بالعلم الفيزيائيّ، كما وبأيّ فرعٍ معرفيّ آخر»[٦].

لقد بُتّت المسألة. ويبدو أنّ العلماء قد ثبّتوا مصطلحاتها واتّفقوا على وجود مستويين: الفيزياء الرياضيّة، بقصوراتها المصرّح بها، على المستوى العقليّ؛ والعقائد الصوفيّة ما وراء مستوى العلم. والمِتافيزيقا ليست بأحدهما. إنّها مجرّد دعوى؛ وإن كان لاسمها أن يحتفظ ببعضِ معنى، فسوف يستعمله العلماء جزافًا، لكن للدلالة على تلك العقائد والتخمينات الصوفيّة التي يمكن اعتبارها مشروعة من وجهة نظر الطبيعة البشريّة رغم اعتبارها، كذلك، غير علميّة بالمرّة.

.٣

لا تستطيع الفلسفة أن تقرّ بنهائيّة هذه الصورة. ليس من الحكمة فعل ذلك. هي صورة جدّ إقصائيّة وتشبه، بكلّ المعايير، تنازلًا مُوديًا إلى أزمة. بدايةً، يبدو شاذًّا أن تقرّ العلوم الطبيعيّة بوجود عنصر 'لاعقلانيّ أو صوفيّ' يتعلّق بها، بعد أن نالت من المِتافيزيقا التقليديّة لتعاطيها مع مفاهيمَ لأشياء لا يمكن فهم واقعيّتها أو التثبّت منها مباشرةً، مثل الله، النفس، إلخ. كما أنّه محرجٌ أن نرى العديد من المفكرين، الذين يشعرون بالعجز إزاء سؤال الواقع، يلتفتون ليبحثوا عن الأساس الملائم للعلم في مبدإ عدم التناقض. ولقد تمّ تجريد المنهج التحليليّ للمِتافيزيقا، القائم على هذا المبدإ بالتحديد، من أهليّته منذ أيّام كانط. لكن، بالطبع، عندما يعجز العقل عن التعاطي مع الواقع، ينهمك بنفسه ويغرق في حبائل عمليّاته.

وليس كلامنا هنا على سبيل المغالطات الشكليّة *ad hominem*. فرغم كلّ شيء، لم يكن الله في المِتافيزيقا سوى اسمًا للمبدإ الأوّل الواجب. ومهما فكّرنا أو اعتقدنا، فإنّ فكرة هذا المبدإ ليست غير معقولة في ذاتها. أمّا في ما خصّ النفس، فلطالما كانت اسمًا لحقيقة خاصّة تتجلّى في الإنسان، ومن المعقول تمامًا أن نقرّ بعدم إمكان اختزالها إلى الخصائص

(٦) Max Planck, *Where is Science Going?* (New York: 1932), Chapter II: "Is the External World Real?" and *passim*.

الأنطُلوجيّة للأجسام. أمّا ما يريده الفيزيائيّون، فهو إقناعنا بأنّ الواقع لاعقلانيّ، ويتحتّمُ إحاطته بمناخ صوفيّ. وليس الكلام هنا عن جزء من الواقع، بل عن الواقع بما هو واقع، وتحديدًا ذاك 'الواقع المادّيّ' الذي يُفترض - بمقتضى نفس طبيعته ونفس طبيعة معرفتنا - أن يكون أكثر وضوحًا وقابليّةً للفهم.

دعونا الآن، بأيّ السبل، وبما أنّ المتافيزيقا قد انتُقدت لتخطّيها مجال الخبرة، نعود إلى الخبرة. فالتعارض، بل التضادّ، بين معطيات خبرتنا وعبارات الفيزيائيّين 'المتافيزيقيّة'، كاف ليُحذّرنا من هذه العبارات، من حيث المبدأ. فنحن، في الواقع، لا ينتابنا أدنى شكّ بخصوص الواقع - أي بخصوص الوجود. وعلينا أن نرفض أن نرضخ، حين يكون الواقع أوكدَ الشواهد في حياتنا، أن يصير لغزًا، بالتحديد، عندما يتأمّل العقل العلميّ فيه. فالحريّ بالعلم أن يوضح معرفتنا بالواقع وأن يوسّعها ويقوّمها. ونحن حتمًا لا نهيم في عتمة خوّاء في وجودنا. ولا **نعتقد** أن الأشياء **تكون** فحسب، رغم أنّنا قد لا نكون على ثقة تامّة بخصوص ماذا وكيف تكون. وبصراحة، إنّه لمهين لأنوار ذهننا أن يهتزّ هذا اليقين الشائع والأوّليّ بسبب العلم المرموق في زماننا.

ليس على هذا العلم، أو أيّ علم، أن يأخذ على عاتقه مهمّة 'إنشاء الواقع'. إنّه، ببساطة، ليس مؤهّلًا ليتعاطى مع 'مشكلة الواقع'. لكن، هل هناك مشكلة كهذه؟ إن لم نثق بخبرتنا العاديّة، كيف للتحقيق العلميّ أن ينطلق؟ كيف يمكن أن نختار موضوع دراسة أصلًا؟ علينا أن نثق بوجوده [بوجود الموضوع]، وأن تكون هذه الثقة عقلانيّة، قبل أن يجيء دور العلم. لا يمكن تعليق الواقع بينما نفتّش عن طريقة علميّة للتثبّت منه. لسوف يكون هذا التعليق مصطنعًا؛ وسوف يقودنا بسهولة، في نهاية بحثنا، إلى وضع لن يمكننا فيه 'إثبات' الواقع، وسنعود بعده إلى سبل غير عقلانيّة لنؤمن بوجوده.

غير واعين بذلك، يعيد فيزيائيّو اليوم إعادة إنتاج نفس 'العمليّة التعليقيّة' - بطريقة ضمنيّة - في مجالاتهم النظريّة، وهي عمليّة جرّبتها متافيزيقا ديكارت من قبل. وليس الأمر غريبًا بقدر ما يبدو؛ فالمواقف النظريّة الأساسيّة محدودة، وهي تكرّر نفسها كلّما ساءل الذهنُ البشريّ الموضوعات الأساسيّة. ليس الأمر غريبًا، إذًا، بل ذو دلالة؛ لم يكن لأزمة الواقع في فيزياء اليوم أن تحصل لولا تضافر الفلسفة.

هنا تتوافق كلّ الأنساق المتافيزيقيّة في انتقاصها من قيمة المعرفة الماقبل علميّة. والوجود، كيفما تصوّرناه، لا يُجلّي نفسَه في هكذا معرفة. نحن لن نستطيع أن نبرّر مسوّغات هذا

الرأي – وثمّة أسباب بالفعل، إذ لا شيء اعتباطيّ في تاريخ العلوم[٧]. لكن يمكن القول، إنّ هـذا من أكـثر الالتباسات إرباكًا في الفلسفة. لقد كان التمييـز التقليديّ بين رأي (دوكسا) *doxa* ومعرفة (إبيستيمي) *episteme* ضروريًّا بلا ريب، وما زال؛ يمكننا أن نقول، إنّ الفلسفة ولـدت هنا. لكن منذ أيّام بارمنيدس، وبالتحديد منذ أيّام أفلاطون، بُني التمييز على فرض لا رخصـة فيه، عنيتُ اعتبارَنا كلَّ معرفة أحرزناها قبل العلم، أو بمعزل عنه، رأيًا (دوكسا). وبما أنّ آراءنا مضطربة وغير راسخة (كما يقـول أرسطو)، وجب على المعرفة (إبيستيمي) وحدَها أن تُحرز الحقيقة دونما تقييدات أو شروط، وأن تتصرّف كمعرفة دقيقة متينة الأسس. ومـا زال هذا صالحًا كما كان، بطبيعة الحال. لكنّنا لا نستطيع أنّ نقول، إنّ اليقين بالوجود هـو مسألة رأي. الآراء والأدلّـة شيئان مختلفان. فالعلم، في حقيقته، رأي حول الواقع؛ رأيٌ متـين، ولكن رأيٌ فحسب. لـو اعتقد امرؤ أنّ البرق يكشف غضـب الآلهة، فهو يعبّر عن رأي؛ هو رأيٌ فاسدٌ عندنا إذ نمتلك معرفةً علميّة بالظاهرة، ونعي أسبابها. إلّا أنّ هذه المعرفة العلميّة هي، أيضًا، رأي حول الواقع. فهي لا تجعل هذه الظاهرة أكثر وضوحًا لدينا ممّا كانت عليـه قبل أن يعطيها العلم تفسيرها. يبقى الدليل الأوّليّ نفسه في الذهن العلميّ والذهن غير العلميّ. ما يختلف هو الرأي حول الواقعة، لا اليقين في كونها هناك.

بالطبـع، فإنّ المتافيزيقـيّن يذعنون لكون ما نراه هو مظاهر فحسـب. الوجود الحقيقيّ (الوجـود في نفسه، بعبارة أفلاطون) لا يُرى بـدوًا، بل يُبحث عنه. إنّه لا يُسلِمُ نفسه لمعرفتنا الأوّليّـة، بـل يجب إخضاعه بآلـة منهج ما. ولئن تعـدّدت المناهج، فإنّ فكـرة عدم إحراز الوجـود مباشرةً لم تكـن إشكاليّةً بين المتافيزيقيّين، حتّى أولئـك الفلاسفة، من أمثال كانط، الذيـن انتقـدوا المتافيزيقـا لأنّهم اعتبروا – وعـن سببٍ جيّـد – أنّنا لا نملك تحـت تصرّفنا سبـل إحراز **الوجود في ذاتـه**. إذًا، تتوافق فيزياء اليوم مع المتافيزيقا التقليديّة حول هذه النقطة الأساسيّة: لا توفّرُ المعرفة الماقبل علميّة أدلّةً، والواقع بما هو لا يُعرف مباشرةً.

.٤

تكمـن المفارقـة، الآن، في اتّخاذ أزمة علم الوجود مظهرَ أزمة في نفس الوجود. علينا إنقاذ الوجـود. وبما أنّ العلـم الطبيعيّ أقرّ بعجزه عـن تفسيره بعقلانيّة، فعلـى الفلسفة أن تأخذ المسألة على عُهدتها وتباشر البحث عن أسس الوجود.

(٧) انظر،

Eduard Nicol, *Historicismo y Existencialismo.* (التاريخانيّة والوجوديّة) 1950 ;chapter I; *Metafisica de la Expresion*, chapter I, II, IV.

لكن، حقًّا، هل يقف الوجود منتظرًا عمليّة إنقاذ؟ ربّما كنا ننتهك حدود ما يستطيع الفكر الفلسفيّ القيام به بمشروعيّة، إذا اعتبرنا الاشتغالَ النظريّ الحـذق قادرًا على تصيير الوجود أكثر جلاءً حضوريًّا apodictically evident ممّا هو عليه الحال في المعرفة الأوّليّة. ما يجدر بالمرء قوله، إنّ ما يمكن السعي إليه، بفعاليّة وفائدة، هو إظهار متى يمكن الوصول إلى دليل على الوجود وكيف ذلك. نحن أمام وصف فنُمنُلوجيّ. لكن لا في اتّجاه فنُمنُلوجيا هُسرل؛ لأنّ هُسرل، كما ديكارت، علّق الوجود في المرحلة التمهيديّة، السلبيّة، من منهجه. لقد افترض، أيضًا، أنّ هذا الدليل الحضوريّ لا يمكن التوافر عليه إلّا في آخر المنهج؛ نحن نرى أنّه لا يتوافر، على الأحرى، إلّا في أوّله. وإلّا، سيعيش الإنسان في شكّ حول الواقع، ووحدهم أولئك القادرون على القيام بعمليّة منهجيّة ما يستطيعون تبديد الشكوك وحيازة الوجود.

كلا. الواقع لا يمكن تعليقه – ليس لأجل غايات الأساس النظريّ الخياليّة. أمّا إدراجُنا العمليّة الديكارتيّة-الهُسرليّة هنا، فبسبب إطارها الجذريّ والجريء؛ رغم كونها نموذجًا لما اعتادت المتافيزيقا القيامَ به منذ أيّام أفلاطون، وربّما أيضًا بارمنيدس، ولكن، تحديدًا، منذ الكتابين الخامس والحادي عشر في **متافيزيقا** أرسطو. فكلّ المتافيزيقيّون كانوا يبحثون عن المبدإ الأنطُلوجيّ الأوّل للدليل الحضوريّ. لكن إن كان هذا المبدأ ممّا يُبحث عنه، فلن يكون، أبدًا، مبدأً أوّلًا. المبدأ، بالمعنى اللائق للكلمة، يجب أن يكون أوّليًّا. يجب أن يكون حاضرًا على العموم، وفاعلًا على الدوام. يجب أن يكون في حوزتنا قبل الانطلاق في عمليّة البحث والبناء النظريّ. أمّا البحث فيتطوّر في اتّجاه معرفة أفضل بكيفيّة الأشياء، لا في اتّجاه تقرير كونها أو عدمه. وأمّا النظريّة فتتطوّر بغية التنظيم المنهجيّ للمعرفة التي نُحصّلها بالبحث. لا هذا ولا ذاك أهلٌ لإقامة أساسٍ للوجود. عليهما التسليم بالوجود فحسب.

ولسوف يُقال، بالطبع، إنّ على المنهج العلميّ الجيّد – المنهج الفنُمنُلوجيّ – أن لا يُسلّم بشيء أصلًا. وبلا شكّ، لا يجب القبول بافتراضات كاذبة أو غير مبرهن عليها. إلّا أنّ حضور الوجود ليس بفرض. وبما أنّ الوجود لا يمكن إثباته نظريًّا، فالبديل هو التالي: إمّا أن نلبث في الشكّ في ما خصّ الوجود، قبلَ نتائج الإبستيمي وبعدَها، وإمّا أن يكون لدينا يقينٌ بالوجود، سابقٌ حتّى على مشروع أيّ منهجٍ ممكن.

ولإزالة الارتياب الذي قد يطرأ بين صفوف العلماء والفلاسفة حول وجود دليل

حضوريّ (أبوديكتيكال apodictical evidence) في المستوى ماقبل العلميّ للمعرفة، يكفينا أن نستحضر، أو نسترجع، المعنى الأصليّ لتلك الكلمة. نحن نؤكّد أنّ الحضور (أبودايكسيس *apodeixis*) تعني، في أصلها، تقديمًا، عرضًا أو إبرازًا لشيء هو هناك. وفكرة حضور شيء ما حقًّا مطويّةٌ في نفس إمكانيّة تقديمه أو عرضه. ولكن ثمّة أمر آخر مطويّ، وهذا هو لبّ السؤال؛ في أيّ عرض مماثل، لا بدّ من حضور الشيء الذي يجري تقديمه، ولكن أيضًا لا بدّ من عرض فاعلَين (مَن قولنا: ذات فاعلة) آخرَين. من يقوم بالعرض، ومن يُعرَض عليه. لن يكون لدينا دليل طالما لم يكن المعروض حقيقيًّا عند كليهما. أمّا إذا ما أردنا متابعة النقد الإبستِمُلوجيّ إلى نهايته، فعندها نُسلّم بأنّ مجرّد وعي فاعلٍ واحد بحضور الموضوع هو معرفة متزعزعة، فاقدة للقدر الضروريّ من الدليل الحضوريّ. بيد أنّ **الحضور** (أبودايكسيس) ليس خبرة مفردة؛ ليس مجرّدُ الحضور أمام ذات منفعلة (رغم أنّ هذا يحوي في داخله ما يكفي من الدليل، بحسب الأهداف)، بل هو **فعلُ** عرضٍ من قبل ذاتٍ لأخرى. وهذا العرض هو فعلُ **لوغوس**: إنّه عمليّة رمزيّة، حواريّة.

يتشكّل الناس كموضوعاتِ معرفة عندما يتواصلون من خلال الدلالة المشتركة على موضوع هو **نفسُهُ** لكليهما. وبالتالي، قد يُسمّى شيءٌ ما غرضَ معرفة عندما نتعرّف عليه بالإدراك الحسّيّ، بالذاكرة، ولكن أيضًا، وبشكلٍ أساسيّ، من خلال اسم يُثبّت هويّته. عندها يدحضُ الحضورُ الحقيقيُّ للموضوع كلّ شكّ، بغضّ النظر عن مدى خطإ الفاعلَين في تحديد طبيعة الشيء، أو حتّى في الاستعمال الصحيح للكلمة التي يوظّفونها في التعرُّف عليه.

بات الآن ممكنًا فضُّ مغاليق عبارة 'التسليم بالوجود'. فلا يجب فهمها على أنّها فَرضٌ أو مُسلّمة. بل إنّ فرضًا مماثلًا يُطرح عندما يُقمع الدليل الأوّليّ على الوجود أو يُعلّق، تصريحًا أو تلميحًا، من قبل العلم أو الفلسفة. عندها يصير بالفعل غير مشروع، وتصير نتائجه، كما رأينا، كارثيّة؛ إذ لا يستطيع العلم، ولا الفلسفة، تقديم إثبات مقنع للواقع. أمّا التسليم بالوجود، تاليًا، فيعني أنّنا، عند مستوى الإبستيمي، نقرّ بصلاحيّة فهمنا الأوّليّ، الحواريّ، للوجود؛ وأنّ هذا الدليل، الذي يتأسّس عليه العلم بشكلٍ عامّ، كما هو وجودنا مؤسّس فعلًا، ليس معتقَدًا ذاتيًّا يخصّ فردًا منفصلًا، بل هو خبرةٌ مشتركة بين الفاعلَين. فالإنسان يمتلك الوجود على سبيل الملكيّة العموميّة؛ أي كموضوع تواصل. أنطُلوجيًّا، ما من ملكيّة خاصّة هنا. والتعبير، بالتالي، هو مفتاح الدليل الحضوريّ، لا الإدراك الحسّيّ.

بالإضافة إلى ذلك، لا بدّ من تمييز المضمون الأنطُلوجيّ والقيمة الإبستمُلوجيّة للعرض اللفظيّ للوجود عن مرادفَيهما في القضيّة العلميّة. وبعكس الرؤية الشائعة، فإنّ هذه الأخيرة لا تصل أبدًا إلى الدرجة الحضوريّة للأولى. فالعلم، في أيّ المجالات، هو بناء نظريّ: تنظيم متّسق لعبارات حول الواقع. ومسطرة هذا النسق هي المنطق الصوريّ، ومسطرة البحث الوضعيّ هي المنهج. أمّا البحث والنظريّة المنهجيّة فكلاهما تاريخيّ. هذا يعني أنّ ما نعرفه عن جزء من الواقع عرضةٌ للتغيّر. ولا يُقاس هذا التغيُّر بتقدُّمنا في التعلُّم فحسب، بل هو محكومٌ أيضًا لقوانين خاصّة ومستقلّة لعمليّة التعلُّم والتفكير بما هي نشاط إنسانيّ مبدع. أمّا العرض اللفظيّ المجرّد، في المقابل، فليس بتاريخيّ. إنّ مضمونه الوجود: الواقعة البسيطة التي تفيد أنّ وجودًا معيّنًا هو فعلًا هناك. ومهما تغيّر إلمامنا بطبيعة أو سياقِ عملِ شيء حقيقيّ، فإنّ دليل وجوده لا يتغيّر؛ والعرض اللفظيّ لذلك الشيء الحقيقيّ يمتلك قيمة إبستمُلوجيّة هي الحضور *apodeixis* لأنّه لا يعبّر عن الدليل بمقدار ما ينجزه. هكذا يكون الحضور *apodeixis*. يقول هايدغر، إنّ اللوغوس يميل إلى الجزم (أبوفانتيك) apophantic – وهو، في هذا، محقّ؛ لكن يجب أن نتذكّر أنّ لهما نفس المعنى مبدئيًّا. فالعرض المجرّد لشيءٍ حقيقيّ يكون حضوريًّا apodictical.

إلى هنا تصل حدود ظنون أرسطو، رغم أنّ صياغة السؤال على هذا النحو لم تكن، بالطبع، من بنات زمانه. فهو القائل: لا أحد يعرف طبيعة ما لا يوجد. بالتأكيد. الآن، ما يتكوّن منه الإبستيمي، أو العلم، هو قضايا تخصّ ماهيّة الشيء، وتحديدًا تعريفات تُقيِّم طبيعةَ الشيء الماهويّة، أو معنى اسمه. إلّا أنّ التعريفات، يصرّ أرسطو، لا تثبت أنّ الشيء المعرَّف موجود؛ بل هي لا تحمل ضمانةً على أنّ الشيء المعرَّف يمكن أن يوجد. إنّه **البرهان** demonstration ما يثبت وجود الشيء، أو بتعبير أرسطو، «وجود الشيء كواقع هو مسألة برهان»[٨].

ما الذي يعنيه أرسطو بالبرهان؟ فالكلمة التي نتوسّلها في ترجماتنا مربكة شيئًا ما. الكلمة اليونانيّة هي (أبودايكسيس) تحديدًا، وهي تشير إلى أمر أكثر أوّليّةً أو جذريّة من عمليّة البرهان المنطقيّة. فالوجود، في الواقع لا يمكن إثباته منطقيًّا أبدًا: لا بدّ، ببساطة، من **القبض عليه** *grasped*. وقد رسّخ التأثيرُ الممتدّ للفكر العلميّ، في أذهاننا، فكرة أنّ غرض المعرفة، لكيّ يكون مُحكمًا وموثوقًا، يجب أن يُثبت: يجب أن يكون نتيجة منطقيّة لعمليّة

(٨) Aristotle, *An. Post.*, II 7.

تفكُّرٍ متماسكة. لذا نحن نستعمل، في الفلسفة، مصطلح 'حضوريّ apodictical' في معناه الاصطلاحيّ الأخير (أي يقينيّ)؛ لقد محت الدلالةُ المنطقيّة المقصدَ الأنطولوجيّ. إلّا أنّ أرسطو أُطلق (أبودايكسيس) *apodeixis* على عمليّة البرهان المنطقيّة فقط على سبيل التناظر؛ لأنّه أدرك أنّ العقل المحض كان قادرًا، كذلك، على أداء العرض الذي تستطيع عباراتنا المتداولة أداءه، وبفعاليّة عالية. لذا، لاذ السكولائيّون بفعل *demonstrare* وهو يعني، حرفيًّا، «أن تُظهِر بالكامل». وبهذه الطريقة، نسينا تمامًا المعنى الأصليّ لـ(أبودايكسيس) *apodeixis*، حتّى عندما نترجم النصوص القديمة؛ نحن نقول 'برهان demonstration' عندما يُفترض بنا أن نظلّ نقول 'عرض presentation'. والكلمة مُبهمة أصلًا في نفس كتابات أرسطو.

بأيّ الأحوال، ومهما كان رصيد المبادئ المنطقيّة والعمليّات الصوريّة في الفكر الحديث، فلا يمكن لأيّ عبارة أن تكون ذا وزن إن لم تكن apodictical بالمعنى الأوّل (حضوريّةً)؛ إن لم تجعل موضوعَها حاضرًا بشكلٍ ناجز. فمبدأ [عدم] التناقض ليس هو الضمانة النهائيّة للمعرفة. ومن ناحية أخرى، لا يمكن للعبارات التي تحتوي على عرض فقط أن تكون متناقضة. بالفعل، فالمبدأ المنطقيّ الأوّل لا ينطبق، بنحو من الأنحاء، حتّى على تلك العبارات التي تُجيز التعرُّف على الموضوع من دون أن تقدّم أيّ توكيدات تخصّ طبيعته، خصائصه، وظائفه وما إلى ذلك. إنّ هذا النحو من اللوغوس سابقٌ على المنطق؛ هو أساس العلم المنطقيّ، وأيّ علم آخر، كما وهو أساس الوجود المشترك، ولنفس الأسباب أيضًا.

.٥

يبدو أنّنا اقتربنا، الآن، من المبدإ الأوّل وهو الدليل الحضوريّ، غاية ومرام الفلاسفة أبدًا. كان علينا فقط أن نتلمّس طريقنا بنحو يُعاكس ما كان مُتّبعًا تقليديًّا. على وجه التدقيق، سوف لن نجد شيئًا جديدًا؛ سوف نصير أكثر وعيًا، فحسب، بما كنا دائمًا في حوزتنا. فالمبدأ ليس إيجادًا، بل حيازةٌ دائمة. قد يستطيع الذهن أن يتجاهله، لكنّه لا يستطيع أن يرفضه أو يهجره، بمقدار ما لا يستطيع أن يخترعه أو ينشئه. لا يستطيع الإنسان أن يعيش دونما تنفُّس رغم أنّه، معظم الوقت، ليس واعيًا لوظائف رئتيه العاديّة. لذا صار هذا السعي وراء المبدإ متعذّرًا عندنا لأنّنا اضطررنا أن نزيل، واحدًا إثر واحد، حجب البناء النظريّ المتتالية، والتي تراكمت مع الزمن فوق الدليل الأوّليّ على الوجود. قد يبدو الأمر على أنّه اكتشاف فلسفيّ، وقد نسمّيه كذلك على أن يكون ما نقصده هو الكشف عن uncover المبدإ. نحن

نقول، فقط، إنّ الوجود كان وسيبقي دائمًا هناك، وأن لا أوهام لدينا، حتمًا، حول حضوره لدى مباشرتنا تحليلَه عمليًّا. كلّ ما حاولنا فعله هو إظهار كيف الوصول إلى الدليل عليه. أمّا وقـد أدركنا المسألـة ببساطتها، فلا يجدر بنا الخوف من تداعياتها الجذريّة؛ لا مناص من أن تُنحّى جانبًا الكثير من المقولات التي أجمعت عليها الفلسفة والعلوم تقليديًا.

هنـا تُـبرزُ الكثيرُ من المشاكل مـدى اصطناعيّتَهـا. وللأمر تتمّة. فعندما نـدرك أنّ أكثر الشكـوك حـول الوجود مُتكلِّفـة – أنّ فهمنـا الأوّليّ للوجود حضـوريّ – عندها نصير، أيضًا، واعين إلى كون الوجود، وهو دائمٌ في حضوره، لا يُظهر نفسه بدون تقييدات أو بلا ملامح. فكلمة الوجود محايدة وغير متحيِّزة؛ إنّ نفس كلّيّتها المطلقة تجعلها مجرّدةً على نحو الإطـلاق. أمّا الوجود نفسُهُ فليس بمحايد أو خاليًا من القيود؛ الواقع عينيٌّ على الدوام. هو ليس من قبيل الاتّصـال المطّرد، بل من قبيل الكثرة المتنوّعة. الوجود هو، دائمًا، هذا الشيء الواقعـيّ أو ذاك. ونحـن، بالطبع، لا نختبر الوجـود بمعناه المجرّد أبـدًا؛ نحن نفكّر به ولا ندركـه. وهكذا يكون الدليـل الأوّليّ محدّدًا دائمًا. وبما أنّنا نصـل إلى هذا الدليل من خلال علاقـة حواريّة، فهذا ما يعنـي أنّنا، بواسطة الخبرة الحضوريّـة الأولى بالوجود، نُضيء على التمييز الميتافيزيقيّ بين مجالَي الوجـود الأساسيّين: الإنسان والكائنات غير الإنسانيّة؛ أولئك الذين يعبّرون عن أنفسهم، وتلك التي لا تعبّر عن نفسها.

على هذا النحـو، اتّفاقًا، تنحلّ مشكلة التواصل، أو العلاقـات البين–ذاتيّة (البيذويّة)، أيضًـا[٩]. هذا علمًا أنّـه لم يكن لهذه المشكلة أن تظهر، وهي تستحـوذ على اهتمام فلاسفة كثير، لو لم يكن للخرافة المنهجيّة التي أتينا على ذكرها منذ قليل: تعليقُ الواقع عند ديكارت وهُسرل. إن كان الدليل الأوّليّ موجودًا في وعي الذات وحدها، فلن يكون ممكنًا أن نؤسّسَ انطلاقًـا منـه، وبنفس القيمة الحضوريّـة، الواقعيّةَ المستقلّة للأشياء الأخـرى. أضف إليه أنّ التواصل بين الذوات يصير مستحيلاً؛ إذ لو عرّفنا الأنا *ego* على أنّه الوعي، يصير جسدا الأنا *ego* والأنا الآخر *alter ego* عوائق أنطُلوجيّة مزدوجة يستعصي تخطّيها. وليس هذا فحسب، بـل يصير الجسد نفسه مشكلة: كيف نفسّر التعبير، إذ يظهر في الجسد، في الوقت الذي لا نجد له أثرًا، بأيّ نحو، في الخصائص الأنطُلوجيّة للأجساد بما هي أجساد؟

(٩) انظر،
E. Nicol, "El falso problema de la intercomunicación," *Giornale di Metafisica*, Anno XIII, No. 2, Torino, 1958; "L'operation cartésienne et la présence dialogique de l'être," *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61e. Année, No. 3-4, Paris, 1956.

إنّ تعليــق الواقع وانعــدام التواصل incommunication مترابطــان بوثاقة – رغم صدور الثاني كنتيجة غير ملائمة عن الأوّل. يصير إمكان الحوار مشكلةً يتوجّب على النظريّة حلّها كمــا في شرح هُسـرل **للتأمُّل الديكارتيّ الخامس** على سبيل المثــال. هذا في الوقت الذي تُظهر فيــه خبرة الإنســان الدائمة والشاملــة أنّ التواصل واقعٌ، وليس مجرّد إمــكان. فالوقائع هي وقائع، وعلى الفلسفة أن تتوسّلها مرشدًا إذا ما أرادت أن تنسلّ، وللأبد، من عقدة المشاكل المصطنعة. الآن ما هو محكّ التمايز (الفرق النوعيّ) *differentia specifica* بين الكائنات البشريّة وغــير البشريّة؟ ليس علينــا أن نلجأ إلى الاصطلاحات النظريّة كيما نجــد حلًّا لهذه المسألة. الــكلّ يعــرف أنّ محــكّ التمايز هو التعبير. بعدهــا سوف نرى أنّ أيّ مبحــث إضافيّ حول الخصائص الأخرى المميّزة للإنسان، لا بدّ له أن ينطلق من التعبير؛ هذا هو مصدر المعلومات الوحيد الذي يمكن لنا أن نستعمله. بهذا لا يمكن للتعبير أن يكون مجرّد عَرَض لذاك الوجود؛ لا لجسده ولا لنفسه. إنّه من خصائصه الأنطُلوجيّة بما هو كلّ، بما هو وحدة.

هنا، الوجود المجرّد لامرئ ما يُظهر لغيره هذه الخاصّة الأنطُلوجيّة، لأنّ الوجود المجرّد ممتلــئٌ معنًــى في الأصل؛ هو يأتي برسالــة، وبالتالي، يبدأ بحوارٍ حتّــى عندما لم يكن كلام. التعــرُّف هنا مباشـر، وينطوي على التمييز بين الإنسان وما سواه ممّــا كان حاضرًا أو لم يكن كذلك، لأنّه غير قادر على التعبير. وعلى تلك الأشياء المفتقرة للمعنى، ينطبق ’مبدأ اللافرق principle of indifference‘[١٠]، الحاكم على مجال العلوم الطبيعيّة.

يتّخــذ كلّ إنســانٍ في إزاء الآخر، ضـرورةً وبداهةً، نزعةً وجوديّــة تلائم هذا النحو من الوجــود، وهــذا ما نسمّيه بالاصطلاح التقنــيّ ’تأويليّ hermeneutical‘. هــذا ما يعني أنّنا جاهــزون، توًّا، لتأويل معنًى ما. وكلّ نوع آخر من الوجود نراه غريبًا عن طبيعتنا فهو شيء آخر، شيء ليس مثلي. إنّ **غيريّتك (آخَريّتك) أنت** جدليّة: هي ليست كالغرابة الماهويّة للأشياء الخالصــة بالمرّة. لا يكون شخصان غريبان عن بعضهما البعضــ؛ فهما متقاربان أنطُلوجيًّا، بغضّ النظر عمّا قد يفصلهما، وجوديًّا، من خلافات وتنافرات. والتعبير – أيّ تعبير، بصرف النظر عن مضمونه – هو الذي يربط واحدهما بالآخر ويكرّس فرادة كلّ واحد منهما.

والإنســان كائــن رمزيّ، لا لأنّه قادرٌ على توليد رموز الخطــاب فحسب، بل – بالمعنى الأكــثر جذريّــة للكلمــة – لأنّ كلّ كائن بشــريّ آخر هو بالنسبــة إليه أنا أخــرى *alter ego*، كائــنٌ صِنــو، ’جارٌ‘ بالمعنى الإنجيلــيّ. علينا الآن ترجمة هذه الكلمة مــن النسق الخُلُقيّ إلى

(١٠) تساوي القول بحالةٍ من اثنين في غياب أي سببٍ لتفضيل إحداهما. المترجم.

ذاك الميتافيزيقيّ. الإنسان كائن رمزيّ لأنّ كلّ فرد هو المتمّم الأنطُلوجيّ لأيّ آخر. ليس الإنسان مكتفيًا ذاتيًّا بالمعنى الميتافيزيقيّ، بغضّ النظر عن مدى النُّضج أو التطوُّر الوجوديّ لشخصيّته.

إنّ إفشاء هذه الوقائع شأن فنُمنُلوجيّ بحت. ولا علاقة مباشرة بين 'أخويّة الإنسان الأنطُلوجيّة' وبين النوايا الحسنة لأيّ وعظ أخلاقيّ. لكن ربّما لا يجوز لنا أن نرفض مُسبقًا أيّ تأثيرات أخلاقيّة، إن كان من تأثيرات، قد تصدر عنها. ثمّة لدى الفلسفة طرائق دقيقة تؤثّر بواسطتها في حياة الناس؛ هي قادرة على إقلاق توازنهم الوجوديّ، لا فقط على تمثيل وجودهم. وفي هذا الحقل من التحليل الوجوديّ، لا تكون الأخطاء حياديّة، أو مُثمَّنة من وجهة نظر فكريّة صافية. ولا يجوز الخلط بين الخبرات الشخصيّة أو الموقفيّة وبين الخصائص المكوّنة للكائن البشريّ. قد يؤدّي هذا الخطأ إلى الترويج للفلسفة، أو لفيلسوف ما، لأنّ الناس يجدون أنفسهم ممثَّلين جيّدًا فيها، أو عنده. ولطالما كان الإحباط والاكتئاب خبرات مزعجة، أمّا الآن فلقد اكتسبت اعتبارًا وتقديرًا بفعل المرجعيّة الفلسفيّة، وكذا حصل مع غيرها من أوجه الوجود السلبيّة. وعندما يصير ممتعًا ومرغوبًا، عند غير الفلاسفة، أن يُشاركوا في هذه الـ «حكمة بلا أمل» الجديدة، فإنّ الوجود الإنسانيّ يصير مركّبًا بغيضًا من المأساة والتكلّف العبثيّ.

ففي رؤية سارتر Sartre، العلاقة بيني وبين الآخر سلبيّة في ماهيّتها. على الأنا أن 'تردّ' الآخر أو ترفضه، فقط لغيريّته (لآخَريّته)، لكي تنال تماثُلَه. و'المواجهة' بين واحدهما والآخر ليست محتومةً أنطُلوجيًّا بسبب طبيعة كليهما (وهكذا ينبغي لها أن تكون، إذ أوّل خاصّيّة في تلك الطبيعة هي التعبير). وليست حتّى من ضمن 'شروط إمكان خبرتنا'، بل لها كيفيّة 'الواقعة الممكنة'. إذًا، ليست العلاقة بيني وبين الآخر مباشرة، بل وسيطُها اللاشيء. والخبرات الأوّليّة للاتّصال والتبادل الإنسانيّين سلبيّة: الخزي، الرهبة والزهو[١١].

هذه أيضًا فلسفة، لا خرافة. إن كنّا سنرفضها، فلا لأنّها تبدو بغيضة، بل لأنّها جزئيّة، فنُمنُلوجيًّا، وغير سليمة، أنطُلوجيًّا. فعلى مستوى الوجود، تحدث الكثير من الأشياء البغيضة - ولكن أيضًا يحدث من الأشياء اللطيفة الكثير. لماذا الخزي، وليس الصراحة؟ لماذا الرهبة والزهو، وليس الثقة والشجاعة والعزّة والتواضع، وغيرها من الصفات النبيلة والمتسمة؟ غير أنّ المشكلة ميتافيزيقيّة في جوهرها. يُشير سارتر إلى قيام ديكارت بعزل الأنا لأنّه يجد

(١١) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, III.

في ذلـك ما يدعم تصوّره النظريّ في تحليله لتلك الصفات الوجوديّة التي يجدها سائدة في خبرتـه الشخصيّة هو، وفي زماننا بشكل عامّ. أمّا متى ما كشـف لنا التحليلُ المِتافيزيقيّ أن لا شـيء بيني وبين الآخر، فإنّ جزئيّـة التحليل الوجوديّ تصير واضحة، ويمكن تصحيحها بسهولة.

ليست مِتافيزيقا التعبير، إذًا، مجرّد استكشاف مونوغرافيّ لتلك الظاهرة المعيّنة.

هي قادرة، وينبغي لها ذلك، أن تكشف أسس المِتافيزيقا بما هي العلم الأوّل *prima scientia* بالوجود والمعرفة – وبما هي مصدرٌ للحكمة البشريّة، إذا جاز للمرء أن يقول ذلك.

الحقيقة المِتافيزيقيّة بين حسّ الطبيعة وحدس الوجود

حسن بدران[1]

خصوصيّـة الإنسـان، هـي في كونه ناطقًا. هكـذا تمّ تمييز الإنسـان عن مشاركاتـه في الجنس. والناطقيّة هي إدراك الكلّيّات؛ هي العقل والفكر والفلسفة، وكلّ أدواتنا في البحث عن الحقيقة. والحقيقة أوسع من أن تقع في مجال الإحساس الذي يشارك فيه الحيوان.

أمّـا الكلّيّات فهي على صنفين، كلّيّات حاصلة بتجريـد الحسّ، وهي تُشكّل جوهر القضيّة الماهويّـة، وكلّيّات حاصلة بانتزاع الذهن، وهي تُشكّل جوهر القضيّة الفلسفيّة. والمِتافيزيقا تهتمّ بالتجـاوز إلى الـ 'ما بعد' الذي يحتوي على الحقيقة؛ تجاوزَ إقصاء ونبذ، وبهذا المعنى، استُعملت في مجـاوزة الأوهام والاعتباريّات، إلى الحقائق النوعيّة والوقائـع الماهويّة؛ وتجاوزَ ضمٍّ وشمول، وبهـذا المعنى، ينبغي أن تُستعمل - كما توصي هـذه المقالة - في مجاوزة الحسّيّات والماهيّات إلى الوجود، بوصفه مفهومًا فلسفيًّا أوّليًّا لا ثانويًا.

المِتافيزيقا كماهيّة

يبـدو أنّه مـن التعسُّف أن نقـارب السؤال عن ماهيّـة المِتافيزيقا في ظـرف ملتبس لا يخلو تمامًـا من الممارسة المِتافيزيقيّة. فمنذ البدء، نجد الإشكاليّة ماثلةً وتفترض تحديد خياراتنا على صـورة اشتراط مُسبقٍ لأيّة إمكانيّة في التعريف. ذلك أنّ المفهوم نفسه ينتمي إلى بيئة تأمُّليّة، ويرفـض أن يتحدّد في موضوعـات مؤطّرة مُسبقًا. كما يبدو مـن العبث أن نذهب مباشرةً إلى تحديـد المدلـول اللغويّ كما لو أنّـه يُشكّل إضاءة أوّليّة للمقصـد، مع ما تخلّل ذلك من غموض في الترجمة والتعبير. وإذا كان يتعيّن علينا أن نقارب المِتافيزيقا كظاهرة، وأن نضع في الحسبـان كلّ ما قيل أو يمكـن أن يقال عنها، فهنا فقط يمكننا الحديث عن دلالة المتافيزيقا بطريقـة ملائمة، بـأن نحدس ذلك النسق الذي يوحّد بين تلـك الظواهر المختلفة والأقوال المتعـدّدة عنها، ذلـك أنّ هذه الدلالة تصطبـغ في تطوّرها التاريخيّ بألـوان من الاتّجاهات

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة - بيروت.

والرؤى المتنوّعة، وتخضع للتغيير تبعًا لما يقع في قصد واهتمام كلّ مدرسة. إلاّ أنّ ذلك يبقى صحيحًا فقط في إطار المواضعة، ولا يشكل مدخلًا حقيقيًّا للتعريف إلاّ بمقدار ما تتجلّى المِتافيزيقا نفسها على مسرح التاريخ، وفي نطاق الوعي والوجود.

من المعلوم أنّ المصطلح أُطلق في الأصل على كتابات أرسطو التي نشرها أندرونيقوس الرودسيّ في القرن الأوّل قبل الميلاد، وتحديدًا على المباحث التي تأتي بعد الطبيعيّات في سياق الشرح والتصنيف. فقد تنبّه أرسطو إلى تعلّق المباحث الفلسفيّة بقسم خاصّ من الوجود، وهو الوجود الذي لا يتخصّص بخصوصيّة ما، ومذ ذاك تحدّد أحد أهمّ مجالات البحث الفلسفيّ في الوجود بما هو وجود، ذلك الذي لا يقع في مجال الخبرة المباشرة للإنسان. لذلك تبحث المِتافيزيقا في الـ'مابعد' والـ'ماوراء'، وليست البعديّة هنا، بعديّة مجاوزة إلى ماوراء عالم المحسوسات بالضرورة، بل هي البحث عن جوهر الوجود الشامل. ومع أنّ البحث في الطبيعيّ متقدّمٌ على البحث في المِتافيزيقيّ تقدُّمَ المحسوس على المعقول في الإيضاح والشرح، إلاّ أنّ أرسطو يولي أهمّيّة فائقة للمِتافيزيقا، ويقدّمها على غيرها من العلوم من حيث الرتبة. وقد تبحث المِتافيزيقا، باعتبار آخر، عن الحقائق المجرّدة والثابتة فيما وراء الطبيعة، وليس في ذلك تجاوز إقصاء بالضرورة، طالما أنّها تقوم في إيمان أتباعها على أنّ الحقيقة متجلّية بتمامها في ذلك الماوراء.

وقد تمّ تداول المصطلح في الجانب الإسلاميّ في كلا الاعتبارين، وأُشير به إلى الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، حيث يتمّ البحث عن الأمور المستغنية عن المادّة مفهومًا ومصداقًا[٢]، وإلى الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وهي الأبحاث التي تدور حول الله وصفاته وأفعاله. فالمِتافيزيقا إسلاميًّا، تقع فوق الطبيعة حين تبحث عن أمور غير مشروطة بالمادّة (بلا شرط من المادّة). وقد تقع مقابل الطبيعة، وذلك حين تبحث عن أمور مجرّدة عن المادّة (بشرط لا من المادّة). ويُطلق على كلا القسمين اسم الإلهيّات بنحو الاشتراك اللفظيّ. ويُطلق على مجموعهما اسم الفلسفة الأولى، والتي موضوعها هو مطلق الوجود، لا الوجود المطلق[٣].

وعليه، تقع الرؤية المِتافيزيقيّة الباحثة في أحوال المجرّدات في مقابل الرؤية المادّيّة، فيما تقع الرؤية المِتافيزيقيّة الباحثة في أحوال الوجود بما هو وجود، في مقابل الرؤى العلميّة

(٢) وهذا في مقابل البحث عن الأمور المشروطة بالمادّة مفهومًا ومصداقًا (الطبيعيّات)، أو الأمور المشروطة بالمادّة مصداقًا وإن كانت مستغنية عنها مفهومًا (الرياضيّات).

(٣) انظر، مرتضى مطهري، شرح المنظومة، ترجمة عمّار أبو رغيف (بيروت: دار الهدى، الطبعة ٢، ٢٠٠٣م)، الصفحة ٣٤٤.

المختلفة بوصفها بحثًا في صنف خاصٍّ من الموضوعات. أمّا ارتباط الطبيعيّ بالمِتافيزيقيّ، فلم يتجاوز في الفلسفة الإسلاميّة سياق الشرح بحكم الضرورة التعليميّة، أو سياق الترسيم للهندسة الكونيّة التي تحيل في البدء والعود إلى المرجعيّة الإلهيّة. وسواء اعتُبرت المِتافيزيقا كمبحث في الوجود العامّ، أو في حدود القضايا المجرّدة، فقد ساد الوئام إلى حدٍّ كبير بين مقولات الفلسفة ومقولات الدين على مدى عصور طويلة، ذلك أنّ كلّ منهما يستند إلى مقولة الإيمان. فالبحث في الفلسفة الأولى هو العلم الأرقى، ولأنّه كذلك، كان لا بدّ من السعي لأجل التوفيق بين الدين والفلسفة، العقل والنقل. ويرتدّ المفهوم بذلك إلى البحث عن العلل الأولى ومبادئ الوجود. ولن ينغّص صفو هذا التقارب وجود بعض الاعتراضات الشاجبة. فإنّ سهام النقد (الغزّاليّ، ابن تيميّة..) لن تطال الأرضيّة الصلبة لجوهر الإيمان الذي يقوم عليه كلّ من الدين والمِتافيزيقا. وقد اقتصر الانشغال المِتافيزيقيّ في القرون الوسطى، ولدى الفلاسفة اللاهوتيّين، على موضوعات دينيّة بحتة من قبيل الله، الروح، الخلود، ونحوها ممّا يشكّل أبحاث 'الحكمة' بنظر القدّيس أوغسطين. والمِتافيزيقا هنا، تقع في مقابل الطبيعة، وليس فوقها، وتبحث عن الحقيقة فيما وراء الأشياء. ولا ينبغي أن يُفهم هذا التجاوز كما لو أنّه انحسار للاعتبار الشموليّ السابق، بمقدار ما هو حديث عن الحقيقة نفسها، ولكن في السياق اللاهوتيّ الفلسفيّ. وقد ظلّ هذا الإيمان ثابتًا إلى بدايات عصر النهضة الأوروبيّة، وتحديدًا مع ديكارت ومجاوزته للشموليّة الكونيّة المؤسّسة على صعيد الوجود، إلى الشموليّة المعرفيّة المؤسّسة على صعيد النفس البشريّة، تلك المعرفة التي ينبغي أن تُبنى عليها معرفة الله، والطبيعيّات، والرياضيّات... وهي المعرفة الكاملة التي تكشف لنا تجرّد نفوسنا، وتفسّر لنا القيم الإنسانيّة. فالمِتافيزيقا، هنا، بمثابة الجذور في شجرة العلوم، تلك الشجرة التي تشكّل الفيزياء جذعها، والمنطق والأخلاق والميكانيكا فروعها. والمِتافيزيقا هنا قائمة في العلم بالنّفس الإنسانيّة، وفي النظام الهندسيّ للمعرفة، وهي معرفة كاملة كونها تمثّل الجذور التي تنبثق عنها سائر المعارف الأخرى. ونجد سؤال المِتافيزيقا مطروحًا بقوّة في عصر كانط. وسوف تتحوّل المِتافيزيقا مع نقوده العقليّة، إلى مشروع نقديّ يتجاوز البحث عن الوجود، ويتّخذ منحًى تأسيسيًّا في الكشف عن مناطق نفوذ العقل وحدود عمله.

وتتمثّل المِتافيزيقا الكانطيّة في التصوّرات التي تتولّد من داخل العقل بفعل النقد، وليس من الخارج، فهي قبليّات سابقة على التجربة، وهي مع ذلك شرط في أيّ معرفة تجريبيّة. ومع هيغل Hegel والمثاليّة الألمانيّة تستعيد المِتافيزيقا مدلولها التقليديّ لتبحث فيما 'وراء الطبيعة'،

وهــي تتمثّل الواقع الماورائيّ نفسه في المطلق، وأحيانًا على شكل قوانين مستفادة من الواقع وقابلــة للتعميم على المجالات الاجتماعيّة والتاريخيّــة كافة. ومع هايدِغر Heidegger تعود المِتافيزيقــا إلى الفلسفة لتبحث عــن الموجود في الوجود، عن الإنسان وهو يخضع للمساءلة المِتافيزيقيّة دومًا في مواجهة قضاياه الكبرى، الوجود والموت والزمن...

ويبــدو أنّه لم يتبلور المصطلــح كرؤية في النطاق الفلسفيّ إلّا علــى إثر الاحتكاك بالعلم بمفهومــه الوضعيّ، وسياقاتــه المنطقيّة والتحليليّة. فقد اعتبر الوجــود بما هو وجود غير ذي معنــى، لعدم إمكان التحقّــق منه بالوسائــل التجريبيّة. إنّ الوجود بما هو وجــود ليس شيئًا مــن أشياء هذا العالم بحيــث يناله الحس، بل هو استنتاج عقليّ وضــرورة نسقيّة، وأقصى ما يملك الباحث فيه هو أن يقبل به في نفسه، ويرتضيه في دخيلته، دون أن يكون قابلًا للبرهنة أو الإثبــات بالطــرق التجريبيّــة. ولم يقتصر النقد علــى شيئيّة الوجود، وإنّما امتــدّ إلى النظام المنطقــيّ الذي انبثق عنه. إذًا، ومع تبلور الفلسفــة العلميّة بكافّة أشكالها وتداعياتها، يتّخذ النقد وجهة مختلفة تدعو إلى مجاوزة مفهوم المِتافيزيقا نهائيًّا، ذلك المفهوم القائم على الإيمان بالحقيقــة المطلقة، فإنّ الحقيقة كمــا هي في ذاتها، والتي تتشكّل منهــا الهويّة المِتافيزيقيّة لن تعــود شيئًــا علميًا، أو شيئًا ذا معنى، إذا ما قيست إلى الخــبرة المباشرة ومبدإ التحقّق العلميّ. وحيث إنّ المِتافيزيقا متناقضة مع العلم التجريبيّ، فلن يمكن الجمع بينهما أبدًا.

ومــع كارل بوبــر Karl Popper سوف يكفّ الهاجس العلمــيّ عن الانهماك في دحض المِتافيزيقــا، وسوف يتعرّض مبدأ التحقّق إلى النقض، ذلــك أنّ هذا المبدأ غير قابل للتحقّق، ولذلــك تجاوزه بوبر إلى مبــدإ التكذيب. ويبدو أنّ فعل التجاوز اليوم منهمك بالإفلات من قبضــة هيغل التــي تُكبّل فكر اللاحقين، ويتمثّــل ذلك من خلال طمــوح واعد إلى مجاوزة المِتافيزيقــا نفسها عبر التقنيّة الوادعة! إنّ الفلسفة لا تقدّم أيّ معرفة جديدة، هي فقط نشاط نقديّ يسائل المعارف الأخرى ويفحصها، وهي تبحث في الواقع وفي ما يتجاوزه، وتضفي المعنى على الوجود الإنســانيّ وعلى التاريخ. وتأبى المِتافيزيقا، بوصفها ذات طابع شموليّ، عن قبول التجاوز، ذلــك أنّ التجاوز والأفول هي من خصائص الخبرة المحدودة للنظريّات العلميّــة، والفلسفــات الماهويّــة، فإنّ كافّــة العلوم تُصاغ عــبر منطق يؤسّس لهــا، باستثناء المِتافيزيقا، فهي تضع منطقها بنفسها.

إنّ فلسفــة الوجود تعطــي التعبير الكامل عن المِتافيزيقا، وذلــك بوصفها جهدًا عقلانيًّا يتوخّــى إبراز الوجود أو إلماحه، وتجــاوز كلّ ما يمكن أن يحول دون ذلك. إنّ فعل التجاوز

الـذي مارسته المتافيزيقـا على امتداد تاريخ الفكـر، من كونها بحثًا في الوجـود العامّ، إلى البحـث عـن قضايا تتعلّق بالله والحريّـة والأخلاق والروح، والخلـود، أو اعتبارها بحثًا في جـذور المعرفـة الإنسانيّة، وقبليّات العقل النقـديّ، أو تماهيًا مع الأخلاقـيّ، والفنيّ، وغير ذلـك، هو في مجمله فعل اغـتراب يعمل في دائرة الوعي اللامحسوس واللامباشر، أو هو فعل خـداع وتضليـل هادف في نفس الآن. فالمتافيزيقا تُحكـم قبضتها بقوّة علـى عنق التاريخ والوعي البشريّين، وحين تأخذ بالانسحاب والأفول، فإنها تفعل ذلك لاعتبارات أقوى، لا أقلّهـا المزيد من إحكام السيطرة وتثبيت الهويّـة، وفي سبيل ذلك تختبئ وراء الأشياء المعلنة والمباشـرة. ويبقى هذا النّشـاط ضرورة قائمة كشرط لإنتاج المعرفـة الحقيقيّة التي تُشبع نهم الوجود في كلّيّته.

المِتافيزيقا كنمط في المعرفة

ينصـبّ جهد المتافيزيقا في الفلسفات القديمة عمومًا علـى إدراك الواقع الحقيقيّ من خلال تنحيـة الواقع العابر، ذلك الواقع الذي نعلم بـه من خلال ما يرتسم منه في مداركنا، أو عن طريق ما نحدسه في ذواتنا، قبل أن يقوم العقل بإطلاق أحكامه عليه، لذلك يتّخذ البحث في المتافيزيقيّ منحًى معرفيًّا، وتتنـوع الطرق والوسائل الموصلة إليه، بحيـث نلحظ هذا التنوّع مقارنة مع الطـرق المعهودة في الفلسفات القديمة وعلى مختلف مسـارات التاريخ الفلسفيّ الموروث.

والحقيقـة هي الحـقّ والصدق، مقابل الباطـل والكذب. ويعتبر سـؤال الحقيقة وملاك الصـدق والكـذب في القضايا، أحـد الأسئلة الأساسيّة في الفلسفـة، والحقيقة هنا، هي في تطابـق الفكر مع الواقع، وتوافق الإدراك والمُدرَك، الذهن والعين. إنّ وجود الخطإ يكشف عن عدم مطابقة الفكر للواقع، وتصحيح الفكر يكون بمقايسته إلى الواقع، وبالأصحّ مع عدم تناقضـه معه. والحقائق التي يهدف الفيلسوف إلى معرفتها وتخليصها من الوهم والاعتبار، هي المعلومات التي تتطابق مع الموجودات الواقعيّة، والحقيقة لا تكون كذلك إلّا لأنّها إحالة معياريّـة تجد مرجعيّتها في ذلك التطابق مع الواقع حصـرًا. ويعتبر تفسير الحقيقة وفق نظريّة التطابق هذه، من العلامات الفارقة للفلسفة المتافيزيقيّة.

وقـد واجه هذا التفسير اعتراضات شتّى، وطرحـت بدائل ذات معايير محدّدة لا تنهض علـى أساس واقعـيّ، كالقول بأنّ الحقيقة ما يفيد فائدة (الذرائعيّة)، أو ما تتّفق عليه الأذهان

في زمان واحد (الإجماع)، أو هي مجموع الحقائق الجزئيّة التي أُعيد بناؤها وفقًا لمنطق اللغة (السِمنطيقا). إلاّ أنّ نظريّة التطابق لا تخضع للاعتبار والمواضعة، ذلك أنّ الحقيقة تتّسم بالواقعيّة، وأيّ تحوير في ذلك سوف يوقعنا في وحل السفسطة حسب تعبير مطهّري[٤]. ولهذا لا بدّ من توكيد هذه النظريّة، وإقرار الحقيقة نهائيًّا وفق معيار المطابقة. وعلى الفلسفات أن تنصرف إلى استجلاء طبيعة هذا الواقع المُحال عليه لا غير. ومنذ وقت مُبكر من تاريخ الفلسفة المُعلن، تركّز البحث عن الحقيقة في جوهر الأشياء الثابتة، والتي تقع في مجال الإدراك العقليّ، مقابل الأعراض المتغيّرة والمتحوّلة والزائلة، والتي تقع في مجال الإدراك الحسّيّ، فالحقيقة هي الشيء الثابت قطعًا ويقينًا، في مقابل المتغيّر والزائف والمتحوّل. ولا بدّ من تجاوز المحسوسات إلى المعقولات كشرط في إنتاج المعرفة الحقيقيّة.

إنّ الإعلاء من شأن العقليّ على الحسّيّ هو علامة فارقة لانطلاق المشروع الفلسفيّ. فالمعرفة الحقيقيّة هي تلك التي تنبعث من المُدرَكات العقليّة. والعقل هو الوسيلة المأمونة لمعرفة حقائق الأشياء، كونه يشكّل أساسًا مشتركًا بين جميع الناس، بخلاف المعرفة الحسّيّة التي لا تملك القدرة على استجلاء الحقائق، ولا تقوم على أساس مشترك بين الناس. وقد تمثّلت الحقيقة عند أفلاطون كنموذج مثاليّ مفارق، وما العالم الحسّيّ سوى انعكاساته وظلاله. إنّ إدراك حقائق الأشياء المجرّدة عن المادّة يرتكز إلى المعرفة الحقيقيّة القائمة على اليقين، أمّا موضوع المعرفة الحسّيّة (ظواهر الأشياء والأمور النفسانيّة) فلا تصلح أن تكون سبيلًا للمعرفة الحقيقيّة، لأنّها تنقل لنا الصيرورة الدائمة والتغيّر المستمرّ. فيما شدّد أرسطو على التمييز بين وظيفة العقل ووظيفة الحواسّ، وذلك على أساس أنّ الحواسّ تتأثّر بالصور الحسّيّة في علاقاتها الزمانيّة والمكانيّة، بينما يتأثّر العقل بالصور العقليّة المجرّدة التي لا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، ومع ذلك، لم يرتضِ أرسطو أن يكون أحدهما مجرّد انعكاس للآخر، بل الحقيقة عنده متمثّلة كاملة في هذا العالَم، وهي تُدرَك فقط من خلال العقل، ذلك أنّ الطبيعة النوعيّة والجوهريّة للشيء لا تقع في مجال الحواسّ.

إنّ ثنائيّة النظر هذه وفق أفلاطون وأرسطو سوف تظل عنصرًا ثابتًا في مجمل النّشاط الفلسفيّ الإسلاميّ. ففي الاتّجاه الأرسطيّ، نجد الكنديّ يميّز الإدراك العقليّ بوصفه تصديقًا، عن الإدراك الحسّيّ بوصفه تصوّرًا، ويجعل موضوع الإدراك العقليّ هو الأشياء الكلّيّة من أجناس وأنواع؛ فإنّ كلّ ما هو معنًى نوعيّ وما فوقه ليس متمثّلًا للنفس، بل هو مصدّق

(٤) شرح المنظومة، مصدر سابق، الصفحة ١٨٥.

أو محقّق بفضل المبادئ والأوّليّات العقليّة الضروريّة، كالتناقض، والذاتيّة، والتساوي. أمّا موضوع الإدراك الحسّيّ فهو الجزئيّات، أو الأشخاص الهيولانيّة المتمثّلة في النفس، وهي تتغيّر وتفسد دائمًا، وتتعرّض لأنواع الحركات والزيادة والنقصان(٥). وتتركّب المعرفة الحسّيّة عند الفارابيّ من فعل بدنيّ يقتضي اتّصال الإنسان المباشر بالأشياء والمحسوسات، وفعل نفسانيّ هو نفس الإحساس. ولا بدّ من الجمع بين اكتساب المعرفة من خلال الحسّ الظاهر، والحسّ الباطن، وإيصالها إلى المعرفة العقليّة. والحسّ عند ابن سينا هو أوّل درجات الفهم الإنسانيّ، ويختصّ بما هو موجود خارجيّ، جزئيّ، محسوس بصورته ومادّته. فيما يختصّ العقل بالمعاني الكلّيّة المجرّدة عن المادّة، ومهمّة العقل تجريد الصورة عن المادّة، ثمّ جمع الأشياء المختلفة في نسق واحد، وهو يؤلّف من كلّ مجموعة من الأجناس والفصول معنًى واحد(٦).

والسمة الغالبة على مجمل النشاط الفلسفيّ هنا، هو أنّ جوهر الأشياء هو ما يقع في مجال الإدراك العقليّ، ولا بدّ، في سبيل حيازة هذا النوع من المعرفة، من تجاوز كلّ ما هو عرضيّ متغيّر وزائل ممّا يقع في مجال الإدراك الحسّيّ. وقد غلب استعمال الحقيقة بهذا المعنى في التداول الفلسفيّ القديم، وصولًا إلى المشّائيّة الإسلاميّة. وفي الاتّجاه الأفلاطونيّ، نجد في فكر التابعين مراجعات مكثّفة لما قرّره أفلاطون من أنّ البحث عن الحقيقة لا يعدو إيقاظ النفس وإثارة ما يوجد فيها بالطبع، ذلك أنّ معرفتنا بالأشياء هي في الحقيقة استذكار للمثل، كما أن الجهل نسيان لها؛ «العلم تذكّر والجهل نسيان»(٧).

ولا بدّ من متابعة الحكمة الروحيّة التي نطق بها الحكماء الأقدمون، وتكفّل بشرحها الفلاسفة المتأخّرون، إذ مهمّة الفلسفة هنا، هي في شرح الحقيقة وتبيينها. ويعدّ القرن الثالث الميلاديّ عصر الشرّاح، وأفلوطين نفسه كان من هؤلاء الشرّاح، فهو يقول في **التاسوعات**، «نظريّاتنا ليس فيها جديد، وليست من اليوم، فقد أعلنها (الفلاسفة القدماء) قبل وقت طويل، ولكن دون أن يتبسّطوا فيها، ولسنا نحن إلّا شرّاح هذه المذاهب القديمة»(٨). وفي متابعته لهذا المنحى، يرى أفلوطين أنّ العالم المحسوس هو ظلّ وانعكاس للعالم العقليّ

(٥) الكنديّ، **الرسائل الفلسفيّة (الفلسفة الأولى)**، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة، ١٩٥٣م)، الصفحتان ١٠٦ و١١٢.

(٦) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات** (قم: مؤسّسة نشر البلاغة، الطبعة ١، ١٣٧٥هـ)، الجزء٢، الصفحة ٣٦٧.

(٧) محمّد عبد الرحمن مرحبا، **تاريخ الفلسفة اليونانيّة** (بيروت: مؤسّسة عزّ الدين، الطبعة ١، ١٩٩٣م)، الصفحة ٢٣٢.

(٨) (٥، ١، ٩) الرقم الأول رقم التاسوعة، والثاني المقالة، ثمّ أرقام الفقرات. نجد هذا المعنى متكرّرًا في مزاولة السهرورديّ لحكمة الفرس القدامى، وفي تمجيد الشيرازيّ لفلاسفة الإغريق السابقين على أرسطو، إيمانًا منه بأنّ الحقيقة بهذا المعنى سابقة على أرسطو.

الحقيقـيّ، وهو يعتـبر أنّ المعرفة الحقيقيّة هي المعرفة الروحيّة التـي تحصل لبعض الأشخاص الذيـن يتميّزون بنفاذ بصيرتهم، فتشملهم العنايـة والإشراف الإلهيّ، فيرتفعون بسبب هذه المعرفة إلى العالم الأعلى، وطريق هذه المعرفة هو الوجدان والحدس المباشر في إدراكه للحقيقة المطلقة (الواحد)[٩].

ويشـير الفارابيّ إلى أنّ للروح قوًى أخرى لا تتّصل بفعل العقل النظريّ، لأنّها من السرّ وليسـت من العلن، ولا تبدو وتتبـيّن إلّا بتخلّص الفرد من جانبه الظاهريّ، أي من الغضب والشهوة، للتحقّق بمعرفة لدُنيّة عليا[١٠]. أمّا ابن سينا، فيرى أنّ مثل هذه المعرفة لا تحصل إلّا لأصحـاب النفوس الطاهرة والقلوب الصافية التي تتلقّى عـن الله دون واسطة من حسّ أو عقـل، فتشـرق عليهم الأنوار القدسيّـة، فيسعدوا بها سعادة أبديّـة. والذي يعين على ذلك هـو التفكّـر في الله دون سواه، وعشقه عشقًا منزّهًا، ولا يمكن هذا العشق بأداة غير القلب. والكمـال الحقيقيّ - عند السهرورديّ - إنّما يحصـل بالعلم الحقيقيّ الثابت بحسب ثبات معلومه. والعلوم الحقيقيّة تنقسم إلى قسمين؛ ذوقيّة كشفيّة، وبحثيّة نظريّة. والعلوم الذوقيّة هـي عبارة عن معاينة للمعاني والمجرّدات، وذلك على سبيل المكافحة، لا بفكرٍ ونظم دليلٍ قياسـيّ، أو نصب تعريف حدّي أو رسميّ، بل بأنـوار إشراقيّة متتالية متفاوتة تسلب النفس عن البدن وتتبيّن معلّقة، تشاهد مجرّدها، ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلهيّة[١١].

كمـا كان للغزّاليّ إسهـام واضح على مستوى تنقيح المعرفـة اليقينيّة، والتي تحصل على أساس الكشف، فاليقين عنـده هو حالة لا يبقى معها مجال للشكّ، بحيث يتعيّن على العقل أن يعرف الحقيقة، وهذا اليقين يفيده البرهان الحقيقيّ، ولكنّ مستنده هو النور الإلهيّ الذي أتيح للغزّاليّ مـن خلال الكشف والمشاهدة. وقد استلهم صدرا الشيرازيّ التراث الإشراقيّ من خلال مناقشة حكمة الإشراق، وصوفيّة الغزّالي، وعرفان ابن عربيّ، وأُثلوجيا أفلوطين، مـا جعله على مفترق الطـرق إزاء النزعات المختلفة آنذاك. فالحقيقة - في مدلولها الإشراقيّ عنـد المسلمين - لا تُبنى على العلـم العقليّ فحسب، وإنّما يكون لهـا معنى في نطاق العلم الحضـوريّ بالوجود، فتتمثّل في حضور الوجود وتجلّياته في ذواتنا، أو إشراق أشّعة الحقيقة المطلقـة على النّفس مـن وراء مظاهر هذا العالم. وهذا المعنى هـو المتداول في حقل العرفان

---

(٩) الكمالي، محاضرات في الفلسفة الإسلاميّة، الصفحة ١٣٥.

(١٠) علي أبو ملحم، الفلسفة العربيّة، مشكلات وحلول (بيروت: مؤسّسة عزّ الدين، الطبعة١، ١٩٩٤م)، الصفحتان ١٧٤ و١٧٥. أيضًا، عبده الحلو، الفارابيّ، المعلّم الثاني (بيروت: بيت الحكمة، الطبعة ٢، ١٩٧٧م)، الصفحة ٣٩.

(١١) شهرزوريّ، شرح حكمة الإشراق (تهران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، الطبعة ١، ١٣٧٢ هـ. ش)، الصفحة ٤.

والتصوّف والفكر الإشراقيّ عمومًا.

وسوف تتمثّل هذه السياقات الأفلاطونيّة والأرسطيّة في الفلسفات المدرسيّة (الاسكُلائيّة)، على أثر احتدام الخلاف في معالجة مشكلات من قبيل العلاقة بين الله تعالى والعالم، وبين الحقيقة اللاهوتيّة المتمثّلة في الإيمان الدينيّ والحقيقة الفلسفيّة. وقد أدّى هذا الاختلاف إلى قيام رؤى فلسفيّة متعدّدة، كالمدرسة الفرنسيسكانيّة التي تبنّت آراء أوغسطين، ونزعت نحو الصوفيّة الباطنيّة، وأنّ إدراك المظاهر الخارجيّة يُلتمس عن طريق الحدس والذوق والإلهام، لا عن طريق النظر العقليّ (بونافنتورا)، والمدرسة الدومينيكانيّة التي أخذت بفلسفة أرسطو، وأنّ المعرفة مصدرها الحسّ، وأنّ دور العقل يأتي لاحقًا في إقامة الأدلّة على المبادئ العقليّة (ألبرت الأكبر، توما الأكويني). هذا مضافًا إلى مدارس أخرى تكاد أن تكون موازية لها، من قبيل المدرسة الرشديّة اللاتينيّة، ومدرسة أكسفورد (روجر بيكون).

من جهة أخرى، أدّى اختلاف النظر في طبيعة المفاهيم العامّة (الكلّيات)، وعلاقة الخاصّ بالكلّيّ العام، إلى ظهور النزعة الاسميّة التي ترى أنّ «الكلّيات لا وجود لها في الواقع ولا في الذهن، وانّما هي مجرّد ألفاظ أو أسماء تدلّ على عدد غير محدّد من الأشياء». وقد مهّد ذلك لظهور النزعة الاسميّة العلميّة والتي ترى «أنّ النظريّات والقوانين العلميّة ليست إلّا صيغًا يتواضع عليها»[١٢]. وملخّص القول، إنّ المواقف الكبرى التي تمخّض عنها ذلك العصر تشكّلت وفق اتجاهات ثلاث: اتّجاه 'العقليّين الخلّص'، حيث جرى التأكيد على انفصال الفلسفة عن الدين كليًّا. واتّجاه 'العلميّين'، الذين أنكروا إمكانيّة قيام فلسفة دينيّة. واتّجاه 'الاسكُلائيّين الجُدد'، وهم بين معارض للنشاط العقليّ كليًّا، وبين موافق للنشاط العقليّ، ولكن في حدود معيّنة. ونجد في الصفّ الأخير توما الإكوينيّ[١٣].

لقد استحوذت عناصر، من قبيل المتابعة والتوافق والتكامل، على الروح الشرقيّة المتفلسفة عمومًا، فيما شكّلت القطيعة وروح النقد والتجاوز العناصر البارزة في روحيّة الفكر الغربيّ عمومًا. نجد ذلك بوضوح في الشروع في نقد العقلانيّة التأمّليّة التي كانت سائدة، والتي تقوم على أساس الإيمان العقليّ في توجّهات القدماء، وسوف يظلّ المنحى العقليّ ماثلًا في

(١٢) العبارة لإدوارد لوروا (١٨٧٠-١٩٥٤)؛ انظر، المعجم الفلسفيّ، مجمع اللغة العربيّ (القاهرة، المطابع الأميريّة، ١٩٧٩م)، الصفحات ١٤، ٢١٠ و٢١١.

(١٣) إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام (القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٢م)، الصفحتان ٢١ و٢٢.

النشاط الفلسفيّ مع ديكارت، الذي يُنظر إليه هنا، كما لو أنّه علامة فارقة.

إنّ عقلانيّة ديكارت لا تُبنى على الواقع كما هو الحال مع السابقين، والحقيقة عنده ليست وجودًا مفارقًا يتمّ استحضاره من خلال تحفيزٍ تقوم به الإدراكات الجزئيّة المساعدة على التذكّر. كما لا تكون وجودًا محايثًا يتمّ استحضاره بتجريد الإدراكات الجزئيّة في الذهن. إنّ عقلانيّة ديكارت تُبنى على معرفة الذات بالدرجة الأولى. وهو سوف يقوم بمسح الطاولة من جميع محتوياتها، وإعادة بناء العالم انطلاقًا من الشكّ الشامل الذي لا مفرّ منه، ذلك الشكّ الذي لن يستثني منه سوى أمر واحد لن يمكنه أن يشكّ فيه، هو فعل الشكّ نفسه.

إنّ الشكّ لون من ألوان التفكير، لذلك لا بدّ من وجود المفكّر؛ «أنا أفكّر، إذًا أنا موجود». وعلى هذه الأرضيّة الصلبة (الكوجيتو) يثبت ديكارت الحقائق الأخرى عبر أفكار النفس الفطريّة، ومن جملة تلك الأفكار التي تتّسم بالوضوح الامتدادُ. ولهذا يعدّ الجسم عنده فكرة فطريّة، وللجسم خواصّ أوّليّة من قبيل الوزن والشكل والحركة، وهي آثار واقعيّة له. أمّا اللون والطعم والرائحة والصوت ونحوها من الخواصّ الثانويّة، فهي تابعة لكيفيّة تركيب أجهزتنا الحسّيّة، وهي انفعالات نفسيّة لا واقع لها.

إنّ التصوّرات الحاصلة عن طريق الحواسّ، كاللون والطعم هي تصوّرات عارضة. وقد يحصل من تركيبها تصوّرات أخرى، كالفرس ذي الأجنحة، وهذه تصوّرات جعليّة. وأمّا التصوّرات التي أودعها الله في طبيعة عقولنا، كتصوّر مفهوم الله، النّفس، الامتداد، العدد، الشكل، الحركة، الزمان.. فهي تصوّرات فطريّة. إذًا، النشاط الفلسفيّ عند ديكارت عقلانيّ في مجمله، وما علينا لبلوغ الحقيقة سوى تلافي الخطإ، ولذلك وضع ديكارت قواعد المنهج للتحرُّز عن كلّ ما يعوق المعرفة اليقينيّة، ذلك المنهج الذي لو اتُّبع، من شأنه أن يحدّ من مكر الشيطان الذي يضع في طريق الحقيقة عوائق الحسّ والخيال والذاكرة. وإذا كانت الوسيلة إلى المعرفة هي الشكّ، فإنّ الذات هي أساس الوجود والمعرفة. ولأنّ الحقيقة عنده صفة ذاتيّة للفكرة، فما يتطابق مع الفكر فهو بالضرورة متطابق مع الواقع؛ فالله الذي خلق فكرنا هو نفسه خالق الواقع، بحيث يضمن التوافق بينهما[١٤].

---

(١٤) عن ديكارت وأفكاره عن الحقيقة انظر، ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود الخضيريّ (القاهرة: المطبعة السلفيّة، ١٩٣٠م)، الصفحة ٥١ وما بعدها؛ أيضًا، جنفياف روديس لويس، **ديكارت والعقلانيّة**، ترجمة عبده الحلو (بيروت-باريس: منشورات عويدات، الطبعة ٤، ١٩٨٨م)، الصفحة ٣٠ وما بعدها.

لا يكمن معيار الحقيقة بنظر ديكارت في موافقة الفكر للواقع، بل في التوافق مع الذات، فهو لا يقبع خارج الذات، بل داخلها. فالحقيقة هي صفة ذاتيّة للفكرة، والأفكار الحقيقيّة تحمل في ذاتها دليل صدقها، وما ليس بحقيقيّ فهو كاذب؛ ولكن ليس لأجل عدم تطابقه مع الواقع، بل لأجل عدم تطابقه مع قوانين الفكر نفسها. لقد لاحظ ديكارت، وبعده كانط، أنّ الحكم بالمطابقة للواقع، أو عدم المطابقة، يرتدّ في النهاية إلى الفكر نفسه. إنّ الحقيقة، وفقًا لمعيار التطابق، توجب علينا مقارنة الموضوع بمعرفتنا، وهو ما يتطلّب حصول المعرفة بالموضوع قبل إجراء أيّة مقارنة بين الموضوع ومعرفتنا عنه – كما يلاحظ كانط – ومعنى ذلك أنّه يتعيّن علينا أن نتحقّق من معرفتنا ما دامت لا تنطوي في ذاتها على الشرط الكافي لقيام الحقيقة. وطالما أنّ الموضوع يوجد في العالم الخارجيّ [الموضوعيّ]، وأنّ المعرفة توجد في العالم الداخليّ [الذاتيّ]، فإنّه لن يكون بمقدورنا سوى أن نقرّر ما إذا كانت معرفتنا بالموضوع تتّفق مع معرفتنا بالموضوع (تحصيل الحاصل)!!

وتقوم المعرفة عند كانط على دعامتين، إحداهما مادّة المعرفة التي نحصل عليها من الأشياء الخارجيّة بواسطة الحسّ، وهي معرفة متأخّرة عن التجربة. والأخرى صورة المعرفة التي هي من لوازم العقل، وهي معرفة متقدّمة على التجربة. وتتضمّن صورة المعرفة على الحساسّة والفاهمة. ولكلّ معرفة تجريبيّة قيد زمانيّ ومكانيّ، ولكنّ الزمان والمكان لا يُعرفان من طريق الحسّ والتجربة، وإنّما هما من صور الحساسيّة (معرفة قبليّة). ومنهما يأتي موضوع العلوم الرياضيّة، موضوع علم الهندسة هو الامتداد من المكان، وموضوع علم الحساب هو العدد من الزمان. والمقولات عنده اثنا عشر مقولة هي من صور الفاهمة. والمفاهيم الذهنيّة القبليّة هي المكان، الزمان، الوحدة والكثرة، التماميّة، الإثبات والنفي، الحدّ، الجوهر، العلّة، التبادل، الإمكان، الوجود، الضرورة، النفس، العالم، الله.

إنّ العلّيّة هنا، من لوازم الذهن وليست من أوصاف الأشياء[15]. وإذا كنّا ندرك الواقع على أساس «إنّ الشيء يبدو لنا أنّه كذا»، وليس «أنّه كذا في ذاته»، فلا ضمان لوجود الحقيقة بصورة مستقلّة وموضوعيّة ونهائيّة في مداركنا. إنّ الواقع، بنظر كانط، يرتدّ في مداركنا إلى واقع ذاتيّ على أبعد تقدير. وإنّ إمكانيّة تنحية الخطإ عن وجه الحقيقة لن تبقى مُتاحة للعقل وهو يجادل الوهم، وإنّ شرّ المعرفة لازم فعليّ لا تجدي معه نفعًا أيّة قواعد منهجيّة أو حدوس

(١٥) عن كانط وأفكاره انظر، كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة (بيروت، مركز الإنماء القوميّ)، المدخل، الصفحتان ٥٤ و٦٥؛ أيضًا، محمود زيدان، **كانط وفلسفته النظريّة** (القاهرة: دار المعارف، الطبعة ٣، ١٩٧٩م)، الصفحتان ٥١ و٧٢.

معرفيّة، والخطيئة الأصليّة التي تسكن العقل هي خطيئة المِتافيزيقا، والعقل إذ يجادل ويتناقض لا يقوم بذلك بفعل عوامل وقوى خارجيّة. إنّ التناقض من صميم العقل ذاته(١٦).

من الواقعيّة العقليّة إلى الواقعيّة الحسّيّة

خضع تفسير الحقيقة على أساس نظريّة التطابق لنقاش حادّ ونقد عميق من قبل معظم تيارات الفكر الوضعيّ على اختلاف اتّجاهاته؛ وذلك لاعتبارات شتّى، تعود في جوهرها إلى الإقحامات التي تفرضها الذات، والتي ينبغي العمل على إقصائها من مجال الوعي. وسوف تؤدّي ذاتيّة الفكر - كما نجدها لدى ديكارت وكانط - إلى حدوث فجوة كبيرة حول إمكانيّة الحديث عن الحقيقة الموضوعيّة المستقلّة عن الواقع الذاتيّ لها، ويحقّ للمرء حينئذ أن يتساءل: هل القضيّة تعكس الواقع الموضوعيّ القائم بذاته بصورة مستقلّة عن ميولنا الذاتيّة، أم إنّها تعكس ذاتيّة الفرد أكثر ممّا تعكس الواقع الموضوعيّ؟

ومن جهة أخرى، فقد أعطى كلّ من ديكارت وكانط مكانة للحسّ تتجاوز دور الإعداد والتحفيز، وعلى الرغم من الاحتفاظ بما للعقل من مكانة متقدّمة، إلّا أنّ هذه الوضعيّة الجديدة سوف تجعله أكثر عرضة للانكشاف والمساءلة. فقد أُثير الاستفهام حول مشروعيّة ما يُنتجه العقل من معارف بشكل مستقل عن الحسّ؛ وتناول ذلك النقد المعارف الفطريّة والمعارف القبليّة على السواء، وما إذا كان ينبغي الاقتصار في نشاط العقل على مجرّد تجريد وتعميم الإدراكات الحسّيّة لا غير.

وقد استتبع البحث عن ذلك كيفيّة نشوء المفاهيم وصدقها على الأشياء، وبالتالي، التشكيك بقيمة المفاهيم الكلّيّة، وذلك على أساس أنّها مجرّد ألفاظ ورموز يشير بها الذهن إلى أفراد الواقع بناءً على اعتبار الناس لها واتّفاقهم عليها. وبعبارة مختصرة، سوف يتمّ تفريغ مفهوم الكلّيّ من مضمونه الجوهريّ، وإقصاء طبيعته النوعيّة بشكل نهائيّ. إنّ هذا يضعنا وجهًا لوجه مع أولويّة الحسّ على العقل، وبالتحديد مع وليَم الأكاميّ William of Ockham الذي نادى بأصالة الحسّ أواخر القرون الوسطى، وشكّل بذلك ترجمة صارمة لما يؤثر عن أبيقور اليونانيّ من قوله، «لا يوجد شيء في العقل إلّا إذا كان قد وُجد في الحسّ قبل ذلك». إنّ منشأ جميع معارفنا هو الحسّ كما يقول جون لوك John Locke؛ وإنّ الإنسان يحصل على التصوّرات البسيطة عن طريق التجارب الظاهريّة والباطنيّة؛ فيُدرك الكيفيّات

(١٦) أسس الفكر الفلسفيّ المعاصر، مصدر سابق، الصفحة ١٢٢.

الأوّليّـة للجسم كالامتداد والحركة، والكيفيّات الثانويّة كاللون والرائحة والطعم عن طريق الحسّ الظاهريّ. كما يُدرك أفعال النفس وقواها كتصوّر الحافظة والإرادة عن طريق الحسّ الباطنـيّ. وأمّا تصوّر اللذّة والألم والوجود والوحـدة والعدد، فهي تحصل عن طريق تعاون الحسّ الظاهريّ والباطنيّ. وبعد ذلك تأتي التصوّرات الأكثر تعقيدًا كتصوّر الجوهر والنسبة والعلّيّـة والغائيّة. هكذا، ومن المقارنة بـين شيئين توجد الإضافات المختلفة كالكبر والصغر والأبوّة والبنوّة. وهو سوف يعتبرها - لاحقًا - قسيمًا للتصوّرات المركّبة لا قسمًا منها.

إنّ العلّيّـة والمعلوليّة هي من الإضافـات التي تحصل نتيجة المقارنة بين حادثتين متعاقبتين بشكل منتظم. ولا يكفي الحسّ الظاهريّ والباطنيّ لوجود التصوّرات المركّبة، بل إن القوّة الفاهمـة أيضًا تؤثّر في وجودها، وبمساعدة هذه القوّة نفهـم أنّ الكيفيّات التي تقبل التغير تحتاج إلى شيء ينسب إليها هذا التغيير وهو الجوهر، وكذا نفهم أنّ التعاقب المنتظم لظاهرتين لا يمكن أن يكون بدون رابطة العلّيّة[١٧].

وفي حـين يعتقد جون لوك بانتزاع المفاهيـم الكلّيّة من الموارد الجزئيّة عن طريق حذف جهـات الافـتراق بينها، يذهـب بركلـي Berkeley إلى أنّ الموجود هو الصـورة الجزئيّة التي يمكن جعلها علامة للجزئيّات الأخرى لتشابهها. إذًا، الألفاظ الكلّيّة إنّما هي أسماء تستعمل في مسمّيـات متعـدّدة، وبذلك يستعيد بركلـي مذهبًا قديمًا عرف بالنزعـة الاسميّة، لا يقرّ لمفهوم الكلّيّ بصفته مدركًا ذهنيًّا، بل يقصر الإدراك على الجزئيّ والشخصيّ والذي يُجعل علامة على عدّة أشياء متشابهة. هذا الحكم سوف يتمّ استثماره لاحقًا، ويجرى تعميمه على جميـع مسائل الفلسفة الأولى. إنّ لفظ الوجود بنظر بركلي مساوٍ للمُدرِك والمُدرَك، وليس له مفهوم مستقل عن الإدراك. وهو ينكر مفهوم الجوهر بعنوان أنّه أمر واحد، فالجوهر ليس شيئًـا سوى مجموعة من الأعراض المختلفة. وليس فقـط الكيفيّات الثانويّة توجد في ظرف الإدراك، بل حتّى الكيفيّات الأوّليّة من قبيل الامتداد والحركة توجد فقط في أذهاننا.

وينحصـر طريق المعرفة بـرأي بركلي في التجربة الحسّيّـة، والإدراك الحسّيّ لا يتعلّق إلا بالأعراض، ووجود هذه الأعراض غير متحقّق إلا في حدود أذهاننا، ولا نملك سبيلًا يثبت لنـا جوهرًا خارج أذهاننا، بحيث يصلح لأن يكون موضوعًا لهذه الأعراض. هكذا يحصر بركلـي الواقع بوجود المُدرِك والمُدرَك، ولا وجود لشيء وراء الصور الذهنيّة. إنّ علّة ظهور

(١٧) عـن جـون لوك وأفكاره انظر، إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسـفة الحديثة من ديكارت إلى هيـوم (الإسكندريّة: دار الوفاء)، الصفحـة ٣٣٥.

التصـوّرات والإدراكات – التـي هي وحدها الأشياء الحقيقيّة – إنّمـا هي إرادة الله[١٨]. وقد استفـاد هيـوم Hume من كلام لوك حول منشإ تصوّر العلّيّـة، وأنّنا لا نحسّ في مورد العلّة والمعلول بشيء سوى التعاقب المتكرّر بين ظاهرتين، ولا يمكن إثبات أكثر من هذا في تصوّرنا للعلّيّـة، وما الضرورة التي نؤمن بهـا في العلاقة بين العلّة والمعلول، إلّا ضرورة نفسيّة تحصل نتيجـة لعادة الذهـن في إدراك الظواهر المتعاقبة. وكما أنّ الجوهر الجسمانيّ ليس شيئًا سوى مجموعة من الأعراض الجسمانيّة، كذلك أيضًا الجوهر النفسانيّ ليس شيئًا سوى مجموعة من الأعراض النفسانيّة. إذًا، ينكر هيوم الجوهر النفسانيّ، ويفسّر أصل العلّيّة بتعاقب الظواهر، ويفسّر الضرورة الموجودة في الأصل بعادتنا الذهنيّة، إنّ وجود أيّ شـيء قابل للشكّ من وجهة نظر فلسفيّة ما عدا الظواهر الذهنيّة[١٩].

ومنذ وقت مبكر، بشّر هيوم بقيام 'الفلسفة العلميّة' على أنقاض الفلسفة التأمّليّة الخالصة، ويعتـبر القـرن التاسع عشر هو المجال الزمنيّ لظهور فلسفات تنعـت نفسها بالصفة العلميّة من قبيل **الفلسفة الوضعيّة** لكونت، والتي أرست العلوم التحقّقيّة على ستة: الرياضيّات، علم الفلك، الفيزياء، الكيمياء، علم الأحياء، علم الاجتماع. إنّ مهمّة الفلسفة هنا، هي التأليف بـين نتائـج العلوم المذكـورة وتنظيمها، فتصف ما هـو كائن بقدر ما تيحـه لها نتائج تلك العلوم. و**المادّيّة الديالكتيكيّة** لماركس Marx، الذي يرى ضرورة الفلسفة لوجود قوانين شاملة، وهي تحصل من تعميم قوانين العلوم التجريبيّة، وليس من طريق التأمّل المِتافيزيقيّ. و**الفلسفة التحليليّـة** التي تفرّغت لعمليات التحليل المنطقيّ لمنتوجـات الفكر البشريّ، لتدلّل على أنّها ليسـت مشكلات بقـدر ما هي استخدامات غير سليمـة لألفاظ اللغة. و**الفلسـفة الظواهريّة** (فنُمنُلوجيـا) لهُسِرل Husserl الذي رفض أن تكون الفلسفة تابعة للعلم، باعتبارها هي علم الماهيّـات الثابتـة التي لا تختلف في كلّ زمـان ومكان، وهي الشرط القبلـيّ لسائر العلوم. إنّ الفلسفـة بوضعيتها الجديدة تقوم في أفضل الحـالات على تحليل اللغة، وإيجاد فرضيّات تُسهم في حلّ مسائل العلم. فيما تشكّل التجربة، أو الخبرة المباشرة، المقياس الأساسيّ لتمييز الحقيقة عن كلّ ما عداها ممّا لا معنى له.

---

(١٨) عن بركلي ونظريّاته في إنكار الجوهر المادّيّ انظر، فريال خليفة، **فكرة الألوهيّة في فلسفة باركلي** (القاهرة: مكتبة الجندي، الطبعة ١، ١٩٩٧م)، الصفحة ٦٩.

(١٩) حـول التجريبيّـة الإنكليزيّـة وسياقاتهـا اللاحقة، انظـر، إبراهيم مصطفـى إبراهيم، **الفلسـفة الحديثـة من ديكارت إلى هيوم** (الإسكندريّة: دار الوفاء)؛ أيضًا، مصباح اليزديّ، **الأيديولوجيّة المقارنة** (بيروت، دار الولاء، ٢٠١٠م)، الفصول ٧ و٨ و٩.

معياريّة الحقيقة التجريبيّة

يمكننا إذًا، أن نضع أيدينا على أساسيّات التحوّل نحو أصالة الحسّ، دون الخوض في تفصيلات الوضع اللاحق وذيوله المتشعّبة. فقد تركت الواقعيّة الحسّيّة أثرًا واضحًا على المسار الوضعيّ للفلسفة بعامّة والمنطقيّ بخاصّة، وترتّب على ذلك انحسار الطابع الشموليّ لنظريّة التطابق لتقتصر على الواقع الفيزيائيّ بوصفه الحقيقة النهائيّة. وما ينبغي ملاحظته هنا، هو ما تضفيه أصالة الحسّ على مفهوم المتافيزيقا من التباس، بحيث تحصره في إطار الموقف النقيض، والنابذ، وتخرجه بذلك عن طابعه الكلّيّ، والشموليّ. والحال أنّ المزاولة المتافيزيقيّة، وإن أعطت للعقل اهتمامًا خاصًّا في مجال المعرفة، إلّا أنّها لم تقصر ذلك عليه كوسيلة حصريّة وفي مقابل الحسّ. من جهة أخرى، إنّ التساؤل الأساس الذي أثير بفعل هذا التحوّل الجديد، والذي يتعلّق بخيارات العقل والحسّ، وأسبقيّة أو أولويّة أحدهما من الآخر، من شأنه أن يضيف التباسًا آخر إلى المفهوم، ذلك أنّ أحدهما لا يشكّل بديلًا مكافئًا للآخر على مستوى نوعيّة المعرفة المُنتجة؛ فلا شيء يحتّم علينا أن نتّبع مثل هذا الاصطفاف في مجال الاختيار بين أمرين هما من قبيل الحسّ أو العقل، ولا ضرورة تحتّم علينا اتّباع مثل هذا النظام الثنائيّ بالذات.

إنّ تاريخ الفلسفة العلميّة يشهد على ذلك العزوف الارتداديّ الذي تخلّله مسار تلك المعرفة، وأنّ الحقيقة غير قابلة لأن تتجلّى حصرًا بواسطة العلم، كونه لا يملك أن يستقلّ نهائيًّا عن الفلسفة في تثبيت مقولاته، ذلك أنّ الإدراكات الحسّيّة، والأحكام الصادرة عنها، قد تختلف من شخص لآخر، كما قد تختلف باختلاف أحوال الشخص المُدرِك نفسه، أو باختلاف موقع الشيء المُدرَك ووضعيّته وسائر إحداثيّاته. فقد يستطيع الحسّ أن يرينا الجبل، إلّا أنّ صورة الجبل لن تزيد في حجمها عن حجم العين، ولن ترينا مدى قربه أو بعده ما لم تتمّ الاستعانة في ذلك بحكم من العقل. كما أنّ الصيرورة الحاكمة على هذا العالم من ناحية وجوديّة، وما تدعمه معطيات الفيزياء الحديثة القائمة على أساس مبدإ اللاتعيّن، واللايقين المطلق من ناحية معرفيّة، كلّ ذلك يحول دون إمكانيّة الحديث عن وجود معياريّ في الواقع الفيزيائيّ، بوصفه موضوعًا لا يتمتّع بالثبات. إنّ الوقوف عند المعياريّة الحسّيّة سوف يفترض ضمنًا تحليل مسألة تكامل المعارف والعلوم، وظهور نظريّات علميّة جديدة على حساب ضمور نظريّات أخرى، على أساس أنّ تلك النظريّات تتوفّر معًا على المصداقيّة، ولا أقلّ كلّ منها في ظرفه الخاصّ.

إنّ أقلّ ما يمكن قوله في مثل القضايا التجريبيّة، هو أنّها تمثّل شيئًا في الواقع فحسب، أمّا محاكاتها لعين الواقع فلا يوجد ضمان عليه. إنّنا لا نملك مفاتيح الواقع بصورة قطعيّة، بحيث نستطيع القول بأنّ القضيّة تعكس الواقع كما هو بالفعل وبطريقة موضوعيّة تامّة. إنّ الحقيقة – بحسب الادّعاء هنا – تُبنى على نتائج العلوم التجريبيّة، وعلى القوانين الكلّيّة الحاصلة من استقراء الموارد الجزئيّة التي تثبتها التجربة العلميّة، وهذه القوانين العلميّة قابلة للتعميم لكلّ الوجود، بحيث تضمّ كلّ أجزاء الطبيعة والمجتمع والتاريخ والفكر الإنسانيّ. وهذا القانون الشامل يمكّننا من التنبؤ بالحوادث الاجتماعيّة والتاريخيّة المستقبليّة.

وتقوم هذه الدعوى على أساسين مِتافيزيقيّين بامتياز، أحدهما التعميم الذي يسمح بانطباق قوانين الطبيعة على المجتمع والتاريخ، ومن الواضح أنّ التعميم كإجراء يتجاوز النشاط الحسّيّ إلى حكم العقل، والآخر ما يتضمّنه هذا النّشاط من استبطان للحقيقة ينهض على الإيمان بتماثل أشياء هذا العالم في قوانينها الكلّيّة. والمعضلة هنا، في اعتراض المِتافيزيقا لواقع التحوّلات في عصر العلم، باعتبارها شرًّا لا بدّ منه، فإنّ الفرضيّة والتنبّؤ العلميّ هما حدوس وخيالات علميّة تتخلّل الإطار التجريبيّ كشروط حتميّة، ولهذا تظلّ الحلول المستقبليّة خاضعة لهذا الارتهان المِتافيزيقيّ، فلا يمكن للتجربة تنقية العلم من المِتافيزيقا بالكامل، ذلك أنّ القصور التجريبيّ يستدعي فرضًا مِتافيزيقيًّا يدعم النظريّة حين لا تجد ما تبرّر به فكرتها، فقد كان نيوتن مِتافيزيقيًّا حين استعان بمقولة أُرسطو عن الأثير الذي يملأ الكون ليردم به الثغرة (اللامجرّبة) التي اعترت تفسيره لبعض نظريّاته الفيزيائيّة، كما كان داروِن كذلك، حين أُدخل الحلقة المفقودة في نظريّته البيولوجيّة.

وعليه، تظلّ الرؤى المختلفة خاضعة في أُسسها وإجراءاتها البحثيّة إلى الأفق العقليّ المِتافيزيقيّ، ونستطيع حينئذ القول، إنّ المِتافيزيقا غير موجودة إلّا في عقولنا، بشرط أن لا تُقرأ هذه الجملة بطريقة سلبيّة – وذلك في إطار التوظيف الأيديولوجيّ الذي يُراد لها – كما لو أنّ كلّ ما ليس ماثلًا في الأشياء فهو ينتمي إلى عالم الخداع، ويتوجّب علينا، لأجل ذلك، تنحيتّه وعزله. إنّ الانتقادات التي سُجّلت في هذا الجانب، سوف تدفع إلى إجراء تعديلات مهمّة في النظام المعرفيّ لحساب العقل، وسوف تتركّز سهام الوضعيّين في أنّ المِتافيزيقا قد ضلّت طريقها من خلال إيغالها في النمط التأمّليّ، الأمر الذي يستوجب إعادة تصويب مسارها من خلال ممارسة نقديّة تتيح لها وضعيّة جديدة تتأهّل بها لأن تكون قابلة للصفة العلميّة.

وشيئًا فشيئًا، سوف تتكشّف مقولة الإيمان الميتافيزيقيّ في عمق الوضعيّات العلميّة، وذلك عبر الفروض والحدوس والتنبّؤات، مرورًا بالرؤى التأمّليّة الخالصة، وصولًا إلى الخلفيّة الصوفيّة التي تقبع في إيمان كلّ باحث؛ هذا ما يطالعنا به الميتافيزيقيّون الجُدد، فليس صحيحًا أنّ الميتافيزيقا ترتكب خطيئة مُميتة عندما تقوم بتوكيد موضوعاتها، فإنّ التوكيد هو سمة التجاوز في البحث عن الحقيقة لدى الجميع وبلا استثناء. وتكمن المفارقة في أنّ المنافحين عن الفلسفات الوضعيّة يُصدرون أحكامهم على موضوعات الفلسفة من منطلق المنهج العلميّ نفسه. بل يبدو أنّ المنهجيّة العلميّة قد اعتراها طموح جامح نحو إخضاع كافّة ضروب المعرفة الإنسانيّة للأسس الصارمة في المنهج التجريبيّ، وإلى إيجاد التماثل من خلال إلغاء الخصوصيّات والحدود الفاصلة ما بين المناهج المختلفة وتطويعها باتّجاه خاصّ. وفي سبيل ذلك، سوف تنشط الفلسفة العلميّة في التأسيس للمنهج التجريبيّ، والذي يتطلّبه السعي العلميّ الحثيث. وبهذا المقدار، لن يستدعي الأمر مشكلة تُذكر، سيّما مع فرض التفاوت بين موضوعتَي الفلسفة والعلم. فإنّ الواجهة الفلسفيّة تستدعي الانضباط والتماسك في نطاق الرؤية، فيما يتماشى العلم - بوصفه علمًا - مع سيرورات الواقع. وإنّما تبرز الإشكاليّة بشكلها الصداميّ كنتيجة لاشتراط النزعة العلميّة في الفلسفة، وما ينتج عن ذلك من القول بضرورة تجاوز الميتافيزيقا، وبصورة حادّة، كشرط لمجاراة النسبيّة الواقعيّة. ما يفسّر لنا العدائيّة السافرة التي تكنّها الوضعيّة، للنهج الميتافيزيقيّ القائم على خصوصيّة التعالي عن الحسّ في المعرفة والوجود، في حين أنّ الفلسفة لا تؤدّي وظيفتها الأساسيّة إلّا حين تستند إلى العقل في فحص الوجود وتفسيره. وهي لا تكترث للدواعي 'العلميّة' إلى تجاوزها، بل تحافظ على وضعيّتها الفريدة وتمايزها الاستثنائيّ بأن تبقى على مسافة ثابتة من الواقع، ما يجعلها تمارس سلوكًا يتّسم بالفوقيّة والتباهي، كونها مصدر التماسك الذي يسبر تحوّلات الواقع، ويسبغ عليه المعنى والهويّة والقيمة.

ما تقدّم، يؤكّد على أنّ الاختلاف ما بين الفلسفة والعلم إنّما يقوم في جوهره على التوظيف في النتائج، أكثر ممّا يقوم على الأسس والمبادئ الأوّليّة. وأنّ الميتافيزيقا ليست فرعًا مختصًّا في الفلسفة، بمقدار ما هي نمط في الوجود يمتدّ بتشعّباته في كافّة الفروع المعرفيّة. ومن الخطإ تصنيف الفلاسفة إلى معتنين بالشأن الميتافيزيقيّ وعازفين عنه، وإنّما تنوّعت آراء الفلاسفة حولها وفق اتّجاهين: اتّجاه يؤمن بالثبات الذي يسبق العالم المتحوّل، ويضبط إيقاعه، ويضفي عليه المعنى، واتّجاه آخر يؤمن بالثبات الذي ينبع من عالم متنوّع متحوّل سيّال. وفي حين يدعو أصحاب الاتّجاه الثاني إلى التخفيف من غلواء المنطق في عقولنا، وليس تجفيفه،

وإعطاء دفق أكبر للنشاط الحسّيّ الحيّ، والتوجّه نحو استيلاد المِتافيزيقا من رحم الواقع، ومحاكاة الوحدة من داخل الاختلاف والتناقض، والعثور على الكلّيّ في متن الجزئيّات، ومقاربة المِتافيزيقا نفسها من خلال الواقع، وذلك قبل أن تسبق المِتافيزيقا العتيدة إليه، وتحدّ من حركته، وتجعله ساكنًا، يبدو أنّ أتباع المِتافيزيقا العتيدة لن يتنازلوا بسهولة. وينشأ حرصهم من كونهم قد خبروا نوايا الوضعيّين وحنكة دعواهم، فهم بمجرّد أن يشرعوا في تفاصيل عملهم حتى يكيلوا التهم لجميع أشكال المِتافيزيقا، وينحون باللائمة عليها في كلّ شيء، ولكنّهم في النهاية لن يتقدّموا خطوة إلّا على قاعدتها، ولن تتّسم مزاولتهم العلميّة بالإبداع إلّا حين يتطرّفون في مِتافيزيقيّتهم.

السياق المنطقيّ للواقعيّة من الاسميّة إلى الماهويّة

١.

إنّ جوهر النقد الغربيّ للمِتافيزيقا سوف يتركّز على موضوع إقصاء الذات، وتنحية القبليّات، وتكميم اللغة، بحيث تنكفئ القضيّة عن أن تتمثّل الحقيقة في طابعها النوعيّ والكلّيّ، ويرتدّ دورها إلى مجرّد توصيف للظواهر الخارجيّة القابلة للتحقّق التجريبيّ. ويعبّر عن هذا النوع من القضايا بحسب المنطق التقليديّ، بالقضيّة الخارجيّة أو الشخصيّة البحتة، وهي التي تعين في الاستقراء وتقنين الواقع الحقيقيّ.

إنّ تفسير الحقيقة من خلال نظريّة التطابق قد يصدق على القضايا الخارجيّة التي يكون لمحمولها واقع مستقلّ، ولكنّه لا يصدق حتمًا على القضايا الحقيقيّة، إذ لا واقع مستقلّ في الخارج لما تخبر عنه. إنّ القضيّة الحقيقيّة هي قضيّة تحليليّة، بمعنى أنّها لا تضيف شيئًا جديدًا إلى معرفتنا، ولا تحيل إلى الواقع مباشرة، ذلك أنّ الحكم فيها ينصبّ على الطبيعة الكلّيّة للموضوع، وتكون ماهيّة الموضوع هي المناط في الحكم، فلا نظر مباشر في هذا النوع من القضايا إلى الأفراد. إنّ موضوع الحكم هو نفس الطبيعة، والمحمول مُنتزع من تحليل الطبيعة، وهو لازم لها، فليس للمحمول واقع مستقلّ عن واقع الموضوع، ولهذا لا يضيف المحمول شيئًا جديدًا لمعرفتنا، بدليل أنّ الحكم قد يشمل الأفراد المقدّرة الوجود، والتي لا واقع فعليّ لها.

إذًا، القضيّة الخارجيّة هي القضيّة التي تنبئنا عن الواقع الفعليّ بشكل حصريّ، وتضيف

شيئًا جديدًا إلى معارفنا. ولهذا، تشترط الاتّجاهات الوضعيّة والتحليليّة إقصاء القضيّة الحقيقيّة من المنطق، كشرط لإمكانيّة أيّ حديث عن قيام الحقيقة. فيما تولي هذه الاتّجاهات القضيّة الخارجيّة اهتمامًا خاصًا من جهة احتوائها على مضمون واقعيّ للمحمول، يغاير واقع الموضوع فيها، بحيث يُحمل أحدهما على الآخر حمل انضمام وتركيب. إنّ الحكم في القضيّة الخارجيّة منصبّ على الأفراد في الخارج مباشرة، وليس من دور للكلّيّ سوى الإشارة إلى الأفراد بلفظ واحد، فلا يزيد عن كونه تعبيرًا جامعًا للأفراد، وتتأتّى جامعيّته من جهة إبهامه لا من جهة تعيينه، وتكون فائدته الحصريّة في أنّه يُغنينا عن تكرار اللفظ. وهنا فقط يمكن أن تصدق القضيّة الخارجيّة بأنّ تطابق الواقع الخارجيّ العينيّ والموجود بالفعل. وهذه هي القضيّة التركيبيّة، والتي من شأنها أن تضيف إلى معلوماتنا شيئًا جديدًا. وفق هذا السياق، سوف تندرج القضايا المِتافيزيقيّة في جملة القضايا الفارغة من أيّ معنى، ذلك أنّه قد يجب أن يكون العدد اثنين زوجًا كي تكون القضيّة صادقة، ولا يجوز أن يكون هذا العدد فردًا، وإلّا تكون القضيّة كاذبة. أمّا أن يقال بأنّ العدد اثنين أبيض، فهذه القضيّة فارغة من المعنى! ولم تعد تصنّف القضايا في إطار من الصدق والكذب فحسب، بل وجدت إلى جانبها قضايا لا تقبل مثل هذا النقاش. و«إذا أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له معنًى، وجب إطراح الفلسفة التأمّليّة وما يدور مدارها من صنوف التفكير، بحيث لا يبقى لدينا في دائرة العلم إلّا العلوم الطبيعيّة والرياضيّة»[٢٠]. وتحيل العلوم الطبيعيّة إلى العلاقات الحسّيّة بين الوقائع، فيما تحيل العلوم الرياضيّة إلى الاتّساق الداخليّ بين الأفكار. وهنا يكمن جوهر التمييز بين القضايا التركيبيّة، والقضايا التحليليّة. إنّ هذه الإشكاليّة وإن طُرحت في سياق القضايا ذات الواقع التجريبيّ، إلّا أنّه أُريد بها إرجاع واقع القضايا الحقيقيّة إلى مجرّد قضايا خارجيّة شخصيّة، بصرف النظر عن مزاعم ذوي تلك الاتّجاهات المناهضة. إنّ القضايا في القياسات حقيقيّة، وفي الاستقراءات خارجيّة. وإنّ إرجاع القضايا الحقيقيّة إلى الخارجيّة، هو في الحقيقة إرجاع للقياس بكلّيّته إلى الاستقراء، وإبطال للقضيّة المنطقيّة. وهذا الوضع يتأتّى فقط من اختزال الحقيقة بالواقع الفيزيائيّ، واختزال معرفتها في البعد الحسّيّ التجريبيّ.

(٢٠) زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا (القاهرة: دار الشروق، الطبعة ٤، ١٩٩٣م)، الصفحة ٣.

٢.

يحيــل الفيلسوف كلًّا من الاستقراء والتمثيل إلى قياس ضمنــيّ، وفي ذلك إرجاع للتجربة إلى القياســ العقلــيّ، وإرجاع للجزئيّ الذي يقع في مجال العلم إلى الكلّيّ الذي يقع في مجال العقــل. والكلّيّ هنا، هو الكلّيّ الطبيعيّ الذي يتميّز في أنّ جامعيّته للأفراد الكثيرة تتأتّى من جهــة امتلاكه للصفة الذاتيّة والطابع النوعيّ، الأمر الــذي يقضي بصدقه على أفراد الطبيعة صدقًــا لانهائيًّــا لتماهيه معهــا، بخلاف ما لو أرجعنــا التعميم الذي للكلّــيّ إلى جهة إبهام اللفــظ، فإنّ في ذلك الإجراء تفريغ للكلّيّ عن مضمونه النوعيّ، وإقرار بإمكان صدقه على أيّ شــيء صدقًا اعتباريًّا، وتحديدٌ للصدق في إطار لا يتجاوز المواضعة وبصورة جزافيّة. إنّ الفيلســوف يظلّ مشــدودًا إلى الواقعيّة والهدفيّة في نظرتــه إلى الوجود، ولذلك يعمل على توكيــد الكلّيّ بصرف النظر عــن حيثيّاته، وهو يؤكّد على الطبيعــة كماهيّة مُهملة لا توجد في الخارج إلّا بوصف الجزئيّة، ولا توجد في الذهن إلّا بوصف الكلّيّة. إنّ المفهوم متشخّص مــن حيث إنّــه موجود، وهو كلّيّ من حيث إنّه مفهوم، ولا ينبغي الخلط بين الحيثيّتين، وبين الإقرار بالطبيعة في ذاتها.

وســوف تطرح الإشكاليّة بصورة تتناسب مع هذا الواقع، إذ يُفترض في القضيّة الموجبة ضــرورة وجود الموضوع وتحقّقه في الواقع الخارجيّ أو الواقع الذهنيّ. ويمكن تنويع الحكم بحســب الوقائــع الخارجيّة وفق اتّجاهــين؛ فقد ينصبّ الحكم على الأفــراد من جهة تحقّقها الفعلــيّ في الوجود الخارجيّ، وتكون القضيّة هنا خارجيّة بامتياز. وقد ينصبّ الحكم على الطبيعــة الماهويّة نفسها، وتكون القضيّــة حينئذ حقيقيّة، وهذه هي القضيّة التي تنهض على أساسهــا المِتافيزيقــا. وبحسب النظر الفلسفــيّ، لا مجال للشكّ في وجــود القضيّة الحقيقيّة وانطباقهــا النوعيّ على ما تصدق عليه. إنّ الكلّيّ الطبيعيّ بالنظــر المشّائيّ يقوم على أساس التجريــد، ويقــوم الذهن بتجريد صور الأشيــاء المنعكسة في الحسّ، فيجــرّد ما به الامتياز، ويحتفظ بما به الاشتراك، وبذلك يتحقّق الكلّيّ الطبيعيّ.

إنّ تصويــر المراحــل العلميّــة وفق تراتبيّــة وجوديّة ســوف يعطي منحــى ارتقائيًّا لهذه النظريّة، يقوم على تفسير الإدراك الحسّيّ بانعكاس صور الأشياء انعكاسًا يتناسب مع مرتبة الحسّ. وتفسير الإدراك الخياليّ بانعكاس الصور الحسّيّة بما يتناسب مع مرتبة الخيال. وتفسير المفهوم الكلّيّ بانعكاس الصور الخياليّة بما يتناسب ومرتبة العقل. فالصور العلميّة لا تتشكّل نتيجــة تجريــد، وإنّما على أساس تخلّق صور الأشياء بما يناسب كلّ مرتبة من مراتب العلم في

وجـود الإنسان. وملخّصـ الادّعاء، أنّ هذه النظريّة تقوم على دعامـة واقعيّة، وإلاّ لأمكن صدق أيّ شيءٍ على أيّ شيء. وفي هذا إرجاع للفكرة الأرسطيّة التي تقرّ لعالم المحسوسات بقـدر مـن الواقعيّة، بحيـث يُتاح للعقل أن ينفـذ – ومن خلال الأعراضـ والظواهر – إلى ماهيّـات الأشياء وطبائعها عن طريـق التجريد والتعميم؛ فالحقيقة هنا، هي معطًى عقليّ، لا حسّـيّ. وأمّا تفسـير الكلّيّ بأنه مجرّد لفظ ورمز للموجـودات، فإنّه يستوجب – كما تقدّم – المحدوديّـة في الانطباق على الأشياء، والحال أنّ الكلّيّ يشمل أفراده بنحو لانهائيّ؛ ما يكشف عن أنّ نظره هو إلى الطبيعة الماهويّة وليس إلى الأفراد الخارجيّة، وفرق كبير بين مجرد الاشتراك في اللفظ، والاشتراك المعنويّ.

إنّ الخلـل الفكريّ الذي تمّ الكشف عنه في سيـاق الخبرة الحسّيّة، وتحديدًا مع التجريبيّة الإنكليزيّـة وتفكيكهـا لنظـام العلّيّة، إنّما يكمـن في الفصل المنهجيّ ما بـين المنحى الحسّيّ والمنحـى العقلـيّ، وكان يفترضـ وفق السياق ذاتـه أن يتبدّى ذلك عـن دور خلّاق للعقل في التعبـير عن الواقـع، لا أن يُسهم في تعرية الواقع عن الضـرورات الحاكمة ما بين ظواهر الوجـود. إنّ الواقع الفلسفيّ لا يتحدّد وفق الإطار الفيزيائيّ المباشر، بل يتّسع ليشمل طبائع الأشياء وماهيّاتها. وتعبّر القضايا الحقيقيّة عن طبيعة الشيء الماهويّة، وإن كان ما يتلقّاه الحسّ لا يتجـاوز ظاهـر تلك الطبيعة. وعلى هذا، فـإنّ اللزوم – الذي يكتنـف القضيّة الحقيقيّة، والـذي نجده بـين طبيعة النار وإحراقها مثـلا، ويتمّ التعبير عنه وفق مبـدإ العلّيّة – لا يجعل مـن هذه القضيّة مجرّد قضيّة تحليليّة، بل إنّ هذا اللـزوم – لكونه واقعيًّا، حقيقيًّا، نفس أمريًّا – يدعم القضيّة الحقيقيّة بوصفها قضيّة تركيبيّة[21]، بحيث تنطبق على الواقع الخارجيّ ولو بنحو اللزوم والعموم.

السياق المنطقيّ للواقعيّة من الماهويّة إلى الفلسفيّة

١.

تركـز نظريّـة التجريد الماهويّ – كمعطى عقليّ – إلى الأعراضـ الحسّيّة بالدرجة الأولى، وإذا كانـت المعرفـة الحسّيّة معرفة سطحيّـة لا تبلغ قاع المعنى، ولا تميّز بـين ما هو ذاتيّ في الشـيء أو عابـر، إذًا، على أيّ أساس يحصل التجريد؟ لنفترضـ أنّ الشيء يتّصف بصفة ما

(٢١) إنّ القضايا الحقيقيّة قد تكون من المعقولات الماهويّة كما قد تكون من المعقولات الفلسفيّة. انظر، شرح المنظومة، مصدر سابق، الصفحة ١٣٩.

على الدوام، إلّا أنّه يظلّ دوامًا للصفة بحسب إدراكنا لها، لا دوامًا لها في ذاتها، فالحسّ لا يكشف عن وجه الضرورة في توقّف المعلول على العلّة. وهذا الدوام في التوقّف هو نتاج حكم العقل القاضي بأنّ دوام الاتّصاف يكشف عن أنّ الصفة من شؤون الذات.

وإذا كان يتوجب علينا أن نتحرّى الأمور من تلك الزاوية التي تظهر فيها النار بدون أي تدخّل منّا، وأن نراقب المشهد فقط من خارج، لنرى بحسّنا المحايد، والذي لا يملك أن يقحم أيّ تفسير متطفّل على الحدث، ما الذي يحصل من تقارن النار بشيء آخر، وإذا استطعنا أن نقتصر على وصف الظاهرة فحسب – وهو أمر لا يُعين على فهم الظاهرة بنظر كانط – فسوف لن نرى سوى ظاهرتَين متعاقبتَين، لا غير. وبعد أن نتدخّل في الظاهرة سوف نضيف إليها بُعدًا جديدًا، هو مفهومنا عن العلّيّة، وهو القول بأنّ النار (بطبعها) تحرق. إذًا، مفهوم العلّيّة هو نتاج فكرنا وتفسيرنا وإضافتنا الجديدة على الواقع. إنّنا نملي على الواقع طبيعته وماهيّته. إذًا، إنّ تدخّلنا في تفسير الظاهرة لن يكون حياديًّا ونزيهًا إزاء الحقيقة. وعلينا أن ننزع القيود التي نكبّل بها الحقيقة من خارجها إذا ما أردنا أن نتحلّى بصفة النزاهة؛ فلا لزوم ولا عليّة في نفس الحقيقة. وبهذا جرى استبعاد قبليّات العقل الكانطيّة، مع الأخذ بتمييزه الأساسيّ الذي اعتُبر سمة بارزة.

هنا، لن يكون لقولنا، «النّار بطبعها مُحرقة» أيّ محتوى حقيقيّ. فقط علينا أن نقول، «النار تبدو لنا مُحرقة». إنّها صفة لواقع خارجيّ نراه، وليست وصفًا لحقيقة كما هي في ذاتها. وحينئذ لن يكون للقضيّة الحقيقيّة أيّ مضمون واقعيّ. إنّ القضايا المِتافيزيقيّة هي قضايا تفترضها تلك العلاقات اللزوميّة التي يمليها عقلنا ويسبغ عليها الواقعيّة، وبتعبير آخر، إنّ هذا الواقع تمليه الأشياء بحسب طبائعها، لا الأشياء في جزئيّاتها وأفرادها، ومع انهيار تلك الأسس المفترضة عقليًّا، سوف لن يعود لتلك القضايا أي أساس واقعيّ. وإنّ انهيار أسس الاستدلال في المنطق التقليديّ مردّه إلى تخلخل المفهوم الماهويّ؛ إذ يقوم الاستدلال الاستنباطيّ – وفق المنطق الصوريّ – على أساس مبدإ التلازم بين الموجودات والظواهر، الناشئ عن ارتباط الحدّ الأصغر بالحدّ الأكبر بعلاقات واقعيّة نوعيّة قائمة بين الأشياء، هذه الملازمات إمّا أن تقع بين العلّة والمعلول، أو بين معلولَي علّة ثالثة، أو بين أمرين متلازمين في الوجود.

ومع إنكار الطبيعة، فلا تعود ثمّة علاقات لزوميّة واقعيّة بين الأشياء، وبالتالي، يفقد الاستدلال ركيزته التي يقوم عليها. وينتج عن إنكار الطبيعة انهيار مبدإ العلّيّة، ذلك أنّ

نظام العلّيـة في عالم المادّة مبنيّ على وجود الطبيعة الفاعلة في الأجسام، تلك التي يُعبّر عنها بالصـور النوعيّة للأشيـاء، والتي هي معطى عقليّ لا غير، وأنّ إنكار أصل العلّيّة الذي يعوّل عليـه في القياس المنطقيّ، مـن شأنه أن يؤدّي إلى انهيار الميتافيزيقـا بالشكل الذي نعهده في الفلسفات الوضعيّة والتحليليّة.

إنّ الاقتصـار على المعرفة الحسّيّة وسياقهـا التفكيكيّ من شأنه أن يجعل معارفنا الماهويّة تتهاوى، ولم يكن تفسير هيوم لأصل العلّيّة بتعاقب الظواهر، وللضرورة الموجودة في الأصل بعادتنـا الذهنيّـة، تفسيرًا خاطئًا في حـدود العلاقة المنطقيّة التي يمليهـا الحسّ، بل جاء ذلك مـن جهة تفريغ المحتوى الفكريّ للظاهرة مـن مضمونها الماهويّ، دون إرسائه على قاعدة المعرفة الفلسفيّة التي تظلّ بمنأى عن معاول التمرّد التجريبيّ.

٢.

ويعيـب كانط علـى الفلسفة وقوعها في سياق تأمّليّ بحـت، وأنّها تتحدّث عن الواقع كما لـو كانت تملكه «في حدّ ذاته»، والحال أنّه ليس سوى انعكاس الواقع في الذات، هو الواقع «كما يبدو لنا أنّه كذا»، أيّ هو فكرنا عن الواقع.

وعلينا أن نفهم كلام كانط من خلال مراجعة الأسس التي ينبني عليها الواقع الذي نؤمن به، ذلك الواقع القائم على أساس العلاقات اللزوميّة بين الشيء وما يقتضيه طبعه وحقيقته. إنّ أثـر النّار ملازم لها، والمقصـود هنا، أثرها الخاصّ الذي لهـا بمقتضى طبعها وحقيقتها. ويبـدو أنّ العصر الذي عاش فيـه كانط كان يسائل الميتافيزيقا في مـبرّرات وجودها، وينظر بريبـة شديدة إلى مفهومنا عـن العلّة، ويشـكّك بالأسس اللزوميّة التي نبنـي عليها معرفتنا بالواقع، ولهذا فقد أخرج كانط 'العلّيّة' من دائرة الوجود الخارجيّ، وجعل منها قالبًا عقليًّا ومعرفة قبليّة، من شأنها أن تفسّر لنا المعرفة التجريبيّة.

إنّ الشـيء في حدّ ذاته، إن أشير به إلى الطبيعـة النوعيّة للشيء، فهذا ممّا لا سبيل لنا إليه، بعـد أن كانت ذاتيّـات الشيء غير معلنة للعقل خـارج إطار المواضعـة والأعراض، أي إنّ المعرفـة هنـا تظلّ ناقصة، وتظلّ في طـور الإعداد والتحفيز والتهيئة، وأمّـا إن أريد به مرتبة وجوديّة هـي مرتبة ذات الشيء، مقابل المرتبة الافتراضيّة للشيء - كما سيأتي قريبًا - فهذا المفهوم فلسفيّ لا ماهويّ، وهو قابل للمعرفة الكاملة، ويستند إلى الإقرار بالموضوعيّة التامّة للوجـود في مقابـل العـدم، أي إلى أمّ القضايا التي تشكّل حجر الزاويـة في المعرفة اليقينيّة.

وعلـى هـذا الأساس، يمكن النظر فيما أفـاده كانط من أنّ مرجع نظريّـة التطابق إلى تحصيل الحاصـل؛ وأنّه لن يكـون باستطاعتنا سوى أن نقرّر ما إذا كانت معرفتنا بالموضوع تتّفق مع معرفتنـا بالموضوع. إنّ المقابلة تقع بين 'معرفتنا بالموضـوع' و'معرفتنا بمعرفتنا بالموضوع'، والحكم في المعرفة الثانية ينصبّ على وجود المعرفة الأولى المرتكزة مباشرة إلى الماهيّات، أي إنّنـا نحكم علـى طبائع الأشياء بالوجود، وهو حكم على المعرفـة الناقصة بالمعرفة الكاملة. ويرجـع التطابق هنـا، إلى الحكم على الكلّـيّ الطبيعيّ بحكم فلسفـيّ لا يستقلّ في التمثّل الخارجيّ عن موضوعه.

إنّ مثـل هذا التطبيق يضع أمامنـا عراقيل إضافيّة، فإنّ المفهوم الفلسفيّ وإن أضاف شيئًا واقعيًـا إلى المفهـوم الماهويّ، أو كشف عـن واقعيّة ذلك المفهوم، إلّا أنّه مـع إنكار الواقعيّة الذهنيّـة للكلّـيّ الطبيعيّ الذي هـو أساس المفهوم الماهـويّ، سوف ينفتـح المجال لإنكار المعقـولات الفلسفيّـة، كونها ثانويّة ومنتزعة مـن حيثيّاته. وسوف لن يسعفنـا الإدّعاء بأنّ عمليّـة التجريد تقوم على أساس واقعيّ؛ إذ لا نجـد تحديدًا لهذا الأساس الواقعيّ سوى تلك الحجّـة الداحضة، وإلّا لأمكن صدق أيّ شيء علـى أيّ شيء. ولا ينفي إلزاميّة تلك الحجّة سـوى زعزعة الفكر بإرجاعه إلى أمر اعتباريّ ما كاللغة، أو نفي حياديّة الواقع وإرجاعه إلى ما تبدعه النظريّة ويمليه التفسير.

٣.

ويبدو واضحًا أنّ العقل الإسلاميّ لم يكن مهجوسًا بالإشكاليّة الكانطيّة، حين قرّر أنّ الواقع الـذي تُقاس إليه الحقيقة هو الواقـع النفس الأمريّ. ومع ذلك فقد جـاء تقريره متناسبًا مع تجاوز تلك الإشكاليّة وفق ضمانات مِتافيزيقيّة تؤسّس للحقيقة.

إنّ مـلاك صدق القضيّة الحقيقيّة ليس هو في تطابقها مع الأفراد أو الطبائع الكلّيّة، وإنّما هـو في مطابقتهـا مع الواقع النفس أمـريّ، أي إنّها تتجاوز الأفـراد والأنواع إلى الوجود، لتكون مع المرتبة الوجوديّة للشيء بحسب ذاته، لا بحسب الافتراض. ونفس الأمر هو حدّ ذات الشيء، بمعنى أنّ المحمول لا يُنتزع من الطبيعة الماهويّة، بل من المرتبة الوجوديّة لذات الموضوع لا غير. وعلى هذا، لا تستند الحقيقة إلى المفاهيم الماهويّة التي يكون منشأ تطابقها مـع الواقع هـو كونها منتزعة من حيثيّاته على نحو التجريد أو الارتقـاء، وإنّما تتمثّل فلسفيًّا بالمفاهيم الثانويّة التي تتشـكّل منها هويّة القضيّة الفلسفيّة؛ وبناء على أصالة الوجود، تغدو

الحقيقـة غائبة تحت ستـار الماهيّات، وتنتظر من يلمّح إليها، وأيّ تـردّد في حقيقة الماهيّة لن يضـرّ بالحقيقة الفلسفيّة المتقوّمة بالوجود. لذلك، يمكـن أن نزعم هنا، بأنّ المفهوم الفلسفيّ لا ينتـزع مـن المفهوم الماهـويّ الذي نحصل عليه مـن المقارنة بين المحسوسـات، ذلك أنّ إجـراء أيّ مقارنـة هو فرع وجود تلك المحسوسات في المرتبـة السابقة[٢٢]، وما يحصل لنا هـو أنّنا نلتقط أوّلًا أثرًا من الأشياء، كحرارة النـار، أو برودة الثلج، وهذا الأثر ينبئنا مباشرة أنّ ثمّـة شيء حقيقيّ وراءه، وبذلك تتشكّل معرفتنا بالخارج وفق سياق منتظم بين الظواهر وانعكاساتهـا في الحسّ، بحيث يصحّ القول إنّ هذا الظاهر هـو امتداد لذلك الظاهر، وإنّ هـذا الوجود هو من ذلك الوجود، وإنّ انتظام الوجودَين بنحو لا يقبل التفكيك بينهما هو مـا يُطلق عليه مبدأ العلّيّـة، فنستفيد وجودًا خاصًّا من وجود خاصّ، وهذا المعطى الأوّليّ الذي هو الوجود هو عبارة عن معرفة فلسفيّة خالصة.

وفي مرتبـة لاحقة يمكن أن نستفيد اختلاف المؤثّرات من اختلاف الآثار، وهذا المُعطى الثانويّ هو عبارة عن الخصائص الماهويّة، وهي تنتظم في مداركنا وفق سياق من الخصائص يحتفظ بصورها التجريديّة أو الارتقائيّة بنسب ثابتة لا تتخلّف في الجملة. إنّ الصور العلميّة حاضـرة في ذواتنا ومراتب علمنا الوجوديّة، وإنّما نستطيـع أن نقارن بينها ونلحظ تطابقها فقـط بعد كونها حاضرة بوجودها لـدى النفس. ويمكن للعقل أن ينتـزع من لحاظ المقارنة والمطابقة أحكامًا تتعلّـق بالوجود بمعناه الفلسفيّ، وما نظام الضرورة والعلّيّة بين الأشياء إلّا حكـم فلسفيّ لا يعمل إلّا في نطاق الموجـودات الحاضرة لدى النفس. فإنّ الحسّ المادّيّ لا يتضمّـن الوعي، وهو يكون معرفة فقط في اعتراكه مع النفس وفق المراحل التي تمّ تصويرها في نظريّة التجريد، وتحت نظر العقل.

فالحسّ مرحلة إعداديّة للمعرفة لا غير، وما لم تتدخّل الذاتيّة في الحسّ فلن يبلغ انعكاس الواقـع مستوى الإدراك، إلّا كمـا ينعكس الشيء في المرآة أو عين الميت. ومن شأن ذلك أن يضع المعرفة الماهويّة في رتبة لاحقة على المعرفة الفلسفيّة في التصوّر فضلًا عن التصديق، وليس كمـا درج الترتيب عليه من جعل المعقولات الماهويّة سابقة على المعقولات الفلسفيّة، والتي تسمّـى بهذا الاعتبار ثانويّة. وحينئذ لنا أن نشكّك في اعتبـار المفاهيم الفلسفيّة منتزعة من المفاهيم الماهويّة (أصالة الماهيّة). وأنْ نقرّر بذلك أسبقيّة الوجود على الماهيّة، وأسبقيّة الواقع

(٢٢) ولو بالوجود الذهني؛ ذلك أنّ نفس الأمر يشمل الخارج العينيّ والداخل الذهنيّ، باعتبار أن العلم بنفسه واقع عينيّ متحقّق في الذهن.

على الفكر (أصالة الوجود). والمعرفة الفلسفيّة - خلافًا للماهويّة - لا تخضع للمنطق، وإنّ تصدير الفلسفات بالمنطق هو السبب في عقم الفلسفة. نعم، بعد تحرير المنطق من الترسّبات المفهوميّة، وإيجاد الوضع العلائقيّ (المنطق لا يملك إلّا أن يكون علائقيًّا لا سكونيًّا)، حينئذٍ تخضع المعرفة الفلسفيّة للواقع.

٤.

وإنّما كانت معرفتنا بالخارج منتظمة وفق سياق غير قابل للتفكيك بين الظاهرة والظاهرة، لأنّ الوجود يشبه أن يكون بنية وليس ظاهرة، وهو وضع علائقيّ لا ترسّب ماهويّ، وهذا ما يمكن تفسيره وفق مبدإ الجعل البسيط السيّال. ذلك المبدأ الذي يضفي وضعًا فلسفيًّا علائقيًّا على الوجود، وما الماهيّة سوى ضبط عقلانيّ مرحليّ لذلك السيلان الذي يجتاح الكون برمّته.

إنّ العلّة تحتوي على المعلول، والمعلول ينبغي أن يُلحظ في رتبة العلّة، هكذا توصينا اللحظة الفلسفيّة العامرة في الحكمة المتعالية: «إنّ الهويّة الجوهريّة ممّا يشتدّ ويتحرّك في جوهريّته حركة متّصلة على نعت الوحدة الاتّصاليّة، والواحد بالاتّصال واحد بالوجود والتشخّص. وقول المشّائين، إنّ كلّ مرتبة وحدّ من الأشدّ والأضعف نوع آخر، وإن كان حقًّا، لكن بشرط أن لا يكون ذلك الحدّ حدًّا بالفعل، لكن من الحدود المفروضة في الاشتداد..»[٢٣]. وهي تنبئنا بالوجود المادّيّ على صورة وجود بسيط سيّال يحتفظ بالوحدة الاتّصاليّة، ويحفظ الواقعيّة بين ماضي الظاهرة ومستقبلها، فما الصورة إلّا مادّة وقد تحوّلت، وما المعلول إلّا علّة وقد انبثقت، وحين لا يعود للزمن بماضيه ومستقبله أيّ اعتبار فلسفيّ، فإنّ تلك اللحظة العامرة سوف تنبئنا عن التقاء جميع ظواهر الوجود السيّالة في وحدة بسيطة جامعة للحقيقة الكلّيّة.

إنّ الاقتصار على الملاحظة الحسّيّة سوف يوقعنا في تفكيك مناطات العلّيّة، بأن نشرّح العلّة في النظام المادّيّ إلى ثلاث تصوّرات: وجود العلّة، اقتضاء الفعل، وانفعال المنفعل. ولا شكّ أنّ مضمون العلّيّة يتحقّق من خلال العاملَين الأوّلَين، وهما عاملان لا يقبلان التفكيك، ولذلك لا يقعان تحت الحسّ بوصف أنّهما ظاهرتان. إنّ مرجع هذين العاملَين هو إلى حقيقة واحدة منها يتشكّل جوهر العلّيّة. ويبقى العامل الثالث رهنًا لقابليّة الانفعال،

(٢٣) انظر، صدر الدين الشيرازيّ، المشاعر (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، الطبعة ١، ٢٠٠٠م)، الصفحة ٤٧.

ومشروطًا بشروطه، وتلك القابليّة يمكن أن تقع تحت مرأى ومسمع من الحسّ، وتشكّل ظاهرة مترتّبة على الظاهرة الأولى. وبالتالي، يلحظ التفكيك في جهة المعلوليّة لا في جهة العلّيّة. فلا مجال للتفكيك بين العاملَين الأوّلَين اللذين يشكّلان جوهر العلّيّة. وبهذا، يتضح أنّ ما وقع منفيًّا في الفلسفات المتغرِّبة، غير ما وقع مثبتًا في الفلسفة الإسلاميّة. وإذا كان من وظيفة العقل العلميّ بالمعنى الحصريّ أن يشكّك في الطبيعة النوعيّة للجوهر بوصفها من بنية العقل لا الواقع، وأن يشكّك، بالتالي، في علّيّة الطبائع لآثارها بحكم ما هو حاصل في ظواهر الوجود من تركيب، فإنّ العقل الناظر إلى الحقيقة الوجوديّة البسيطة، وسيلانها على امتداد الزمان، لا يرى في نظام العلّيّة سوى حقيقة فاردة لا تخضع للتركيب والتفكيك الحقيقيّين. وهذا يبقى خاضعًا لنفس الأمر بوصفه العقل الكلّيّ المجرّد في تعريف الفلاسفة، وهو، بهذا، يكون معيارًا للحقيقة بكلّ مفرداتها.

لقد شكّل الجهد الفلسفيّ للفكر الغربيّ عمومًا تفريغًا هائلًا لمحتويات الأشياء من جوهرها الواقعيّ الذي يفترض لها الثبات، وترك الإنسان كحالة هلاميّة مفرغة من المعنى في مواجهة مفتوحة مع التاريخ والزمان والصيرورة، وفي الجانب الآخر من العالم كان الشيرازيّ يجاري تلك الصيرورة بطريقة مختلفة، فيثبت الجوهر في صميم الأشياء، ويسبغ عليه دفقًا سيّالًا يسلب عنه الثبات الحياديّ، ويدخله إلى مجرى التاريخ الحافل بالصيرورة الهادفة. تكمن المتافيزيقا، إذًا، في إيمان البشريّة بالحكمة الكونيّة الهادفة، تلك الحكمة التي تفترض إيمانًا راسخًا لا يتزلزل بأنّ أشياء العالم موجودة على التمام والكمال، وأنّ أيّ قصور في هذا العالم يرتدّ إلى قصور معارفنا ومداركنا، وإلى محدوديّاتنا.

إنّ المتافيزيقا هي حصيلة جمع بين فكرتين لا تقبلان أن نشيح بوجوهنا عنهما، هما إيماننا بالكمال والانسجام والتناسق في وقائع الوجود بصورة حتميّة، وهو يرتدّ إلى الإيمان بالله، الحقيقة المطلقة التي جُبلنا عليها، وإيماننا بهدفيّة العالم الذي نعيش فيه على مستوى المعرفة والوجود، وكلّ هذا يؤوّل إلى أصل متين تمارسه البشريّة كافّة، بوعي أو بدون وعي، وهو نفيّ السفسطة المطلقة من مجال الوعي الارتكازيّ الذي تنهض عليه، ليس فقط فلسفات العالم برمّتها، بل جميع الأنظمة العلميّة والمعرفيّة للحياة البشريّة كافّة.

ونستطيع أن نزعم، أنّ منطق الخفاء هو السمة البارزة في المتافيزيقا، على أن تصحبه سمة أخرى هي سمة التوكيد، وهي نوع من التقديس لذلك المخفيّ والمجهول، والذي يقودنا فضولنا العلميّ إليه بحماس وإعجاب شديدَين. فإنّ الشيء الذي نألفه ونعتاده يفقد بريقه

وسحـره، وما لم نألفه نتعلّق بـه إلى حدّ التقديس الخفيّ. إنّ ذلـك الفضول يقودنا دومًا إلى تجـاوز كلّ ما هو مألوف، طالما أنّ المعرفة هي في المحصّلـة الأخيرة مجرّد نشاط إنسانيّ. إنّنا نمتلـك في عقولنا هامشًا يبدو لنا أكثر سعة من الهامش الواقعيّ المُدرَك، ولربّما لو أُتيح لنا أن نطّلـع على الواقع كلّه لتساوى الوجود الواقعيّ مع العقل، وحيث إنّ حصول ذلك مشروط باللانهائيّـة، فـإنّ قـدر الإنسان الذي لن ينفكّ عنـه يومًا في هذا العالم، هـو إدانة المِتافيزيقا الغيبيّة، تلك المِتافيزيقا التي يتطّلع إليها دومًا وإلى حدّ الإدمان.

السينويّة ونقد هايدِغر لتاريخ الميتافيزيقا[1]

نادر البزري[2]

كان لإرث ابن سينا الأنطُلوجيّ أثرٌ كبيرٌ يتعدّى التوسّط، في تفعيل التواصل، بين كتابات أرسطوطاليس وتأويلاتها التجديديّة عند السكولاستيّة، وقد نظر إليه هايدغر كمَعلَم أوّل في مسار القول بأصالة الماهيّة المكتملة نَظمًا عند هيغل. هنا ننظر إلى أنطلوجيا ابن سينا فيّ معالجتنا لمسألة الوجود والكينونة من منظار هايدغر النقديّ لتاريخ المتافيزيقا المتصادم فكريًّا مع التحدّيات المعرفيّة والوجوديّة النابعة من تطوُّر العلوم الحديثة. وهذه قراءة تنطلق من التفكر في الوجود من حيث هو وجود، أي من التأمُّل بالمفاهيم الأساسيّة المترابطة بالفكر الأنطُلوجيّ وتبعاته المعرفيّة، في مسعًى لرفع السينويّة من مصيرها الأرشيفيّ ومن التأطير التأريخيّ المحض الذي يتابُها والفلسفةَ الإسلاميّة ككلّ.

مقدّمة

الموضوع الذي أطمح إلى التفكّر فيه، وتداول بعض جوانبه في هذا المقال، يتعلّق بمسألة الوجود والتساؤل حول الكينونة *Sein*/being/*être*[3]. يمرّ هذا المبحث الفلسفيّ من خلال النظر الجدليّ الديالكتيكيّ إلى الإرث الأُنطُلوجيّ التأسيسيّ، في الفكر الإسلاميّ، عند أبي عليّ الحسين بن سينا[4]؛ وتحديدًا من منطلق التحليل النقديّ الحديث الذي تقدّم به

(١) محاضرة أُلقيت في المنتدى الفلسفيّ لمعهد المعارف الحكميّة في ١٣ تشرين الأوّل (أكتوبر) ٢٠٠٩.

(٢) أستاذ محاضر في الفلسفة وتاريخ العلوم في جامعة كامبردج ببريطانيا.

(٣) بدايةً، أتقدّم بجزيل الشكر إلى الزملاء والزميلات في معهد المعارف الحكميّة للدعوة الكريمة التي تقدّموا بها إليّ لإلقاء المحاضرة التي استندت اليها في صياغة هذا المقال. أودّ، أيضًا، أن أعبّر عن صادق امتناني للأستاذ محمود يونس على المجهود الذي بذله مشكورًا في تدقيق هذا النصّ وضبط شكله. كما أخصّ أيضًا بكلّ التقدير سماحة الشيخ شفيق جرادي على حرصه الفاضل في تفعيل التواصل الفكريّ الحيّ فيما بيننا، وعلى مداخلته، ومداخلات الأساتذة الأفاضل الدكتور موسى وهبي والدكتور غسان طه، والتي ساهمت جميعها في تهذيب مقولات هذا البحث.

(٤) هو الطبيب، والفيلسوف الحكيم، والعالِم الموسوعيّ، والشاعر، والوزير أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسين بن عليّ بن سينا (٣٧٠-٤٢٧هـ، ٩٨٠-١٠٣٧م)؛ ومن ألقابه العديدة: الشيخ الرئيس، حجّة الحقّ، شرف الملك، الحكم، الدستور، المعلّم الثالث... وعُرف باللغة اللاتينيّة باسم Avicenna.

الفيلسوف الألمانيّ مارتن هايدِغر Martin Heidegger لتاريخ المِتافيزيقا.

سوف أطرح جملةً من القضايا والإشكالات التي تتعدّى، ربّما، ما أستطيع معالجته منها هنا. أودّ أن أستحضر، في هذا السياق، مشهدًا كلاسيكيًّا لـ«صراع العمالقة الفلسفيّ حول مسألة الوجود والكينونة»[٥]، كما وصفه أفلاطون في محاوراته حول **السفسطائيّ** *(Sophist 245e - 246e)*[٦].

أعيد رسم هذه الصورة التي أشارت إلى بدايات الفكر المِتافيزيقيّ، في توطئة كتاب هايدغر 'الكينونة والزمن *Sein und Zeit*'[٧]، من خلال جهده الفلسفيّ الأنطلوجيّ الحديث في تفعيل ممكنات التفكّر مجدّدًا بمسألة الكينونة والوجود، من منطلق ما أسماه *Fundamentalontologie*، **أي أنطلوجيا تأسيسيّة.**

لا يُصنّف النظر، هاهنا، إلى علم الوجود في فكر الشيخ الرئيس، من منظار نقد هايدغر لتاريخ فلسفة ما بعد الطبيعة، في خانة الدراسات المقارنة comparative studies، بل إنّني أتطرّق إلى هذا الموضوع من منطلق التركيز على السؤال الأنطلوجيّ الأساسيّ حول الكينونة والوجود،[٨] أي التفكّر في **الوجود من حيث هو وجود** (Being qua being/ *on hê on*).

لقد وُضعت الدراسات الأكاديميّة العديدة حول قراءة هايدغر النقديّة لتاريخ المِتافيزيقا من خلال التبحّر بمحاورات أفلاطون وكتابات أرسطوطاليس وتعاليم المدرسة الأفلاطونيّة

---

(٥) ربّما يساعد التأمّل بمطالب الترجمة في فهم الاتّجاهات الداخليّة للفكر الأنطلوجيّ، ولذلك لم أترجم المصطلح *Sein/being/être* باللفظة كينونة فقط، لكون كلمة وجود استخدمت بشكل فاعل في إطار الإرث الفلسفيّ المكتوب باللغة العربيّة للدلالة على ما يراد به من هذا القول، ولما فيها أيضًا من ترابط في الاشتقاق مع الوجد والعشق وما لهما من تبعات أنطلوجيّة، أي ما يمكن تسميته بـ *L'amour ontologique*.

(٦) العبارة، باللغة اليونانيّة القديمة:

gigantomakhia peri tês ousias.

انظر،

Plato, *Theaetetus, Sophist*, trans. Harold North Fowler, Loeb Classical Library Volume VII (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1921).

(٧) انظر،

Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953).

(٨) لقد عالجت سابقًا مسائل تترابط مع هذه القضيّة الأنطلوجيّة وهذا المبحث الفلسفيّ في مؤلّفات أخرى، ومنها:

Nader El-Bizri, 'Being and Necessity: A Phenomenological Investigation of Avicenna's Metaphysics and Cosmology', in *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht, 2006), pp. 243-261, Nader El-Bizri, 'Avicenna and Essentialism', *Review of Metaphysics*, Vol. 54 (June 2001), pp. 753-778, Nader El-Bizri, *The Phenomenological Quest between Avicenna and Heidegger* (Binghamton, New York: Global Publications, SUNY at Binghamton, 2000).

المحدَثة Neo-Platonism. وتطـرّق أساتذة الفلسفة، في مثل هذا المنهج، إلى وضع تأويلات معرفيّـة ومتافيزيقيّة جديدة للفلسفـة السكولاستيّة scholasticus عنـد أمثال توما الأكوينيّ Thomas Aquinas، أو دونس سكوتس Duns Scotus أو مايستر إيكهارت Meister Eck-hart أو فرانشيسكو سواريز Francisco Suárez، وما لهـا من مؤثّرات على دراسة مؤلّفات ديكارت Descartes الفلسفيّة، أو كتابات كانط Kant وهيغل Hegel ونيتشه Nietzsche من منظـار المدرسـة الظاهراتيّـة phenomenology، ووجهة هايدغر في التعبـير عنها من خلال الفكـر الأنطُلوجيّ الحديث، والهواجس المعرفيّة والوجوديّـة المترابطة بالتكنُلوجيا والعلوم المعاصرة.

إنّ معالجـة الإرث السينويّ الأنطُلوجيّ من المنظار النقـديّ لتاريخ المتافيزيقا، والمستند إلى امتدادات مدرسة هايدغر الفكريّة، يمكن أن يكون له، أيضًا، مقاربات منهجيّة ومعرفيّة تتفاعـل مـع المباحث الفلسفيّـة التي وُضِعت حـول تاريخ المذاهب الفكريّـة الأوروبيّة في معالجاتهـا لمسألة الوجود، ومع التبحّـر في النظر إلى المفاهيم التي تحيط بالتساؤل الوجوديّ حول الكينونة.

يتخطّى هذا المنحى من التفكّر الأنطُلوجيّ بتاريخ الفلسفة الإطار التدوينيّ والتوثيقيّ في العرض التأريخيّ historiographic والفيلولوجيّ philologic في دراسة النصوص الفلسفيّة، ويتّجـه بشكلٍ جـذريّ إلى التأمّل بالمفاهيـم الأساسيّة المترابطة بالفكـر الأنطُلوجيّ وتبعاته المعرفيّة والإبستِمُلوجيّة والوجوديّة.

ويستنـد النظر إلى الإرث السينـويّ الفلسفيّ، من منطلق القضايـا المعرفيّة والمتافيزيقيّة المعاصرة التي تأثّرت بفكر هايدغر، إلى الدور الفاعل لفلسفة الشيخ الرئيس في تطوّر النُّظُم المعرفيّـة والمعالجات الفلسفيّة لمسألة الوجود في سياق تفتُّـح الفكر السكولاستيّ الأوروبيّ وتفاعلـه النقديّ والحيويّ مع السينويّة وتاريخهـا بشقّه الأوروبيّ اللاتينيّ «*Avicenna Latinus*». وهـذا التأثير [لابن سينا] في تكوين الأنطُلوجيا وتطوّرها عند توما الأكوينيّ، وغيره مـن المدرسيّين، واضحٌ وجليٌّ، ويطـاول أيضًا أعمال كُتّاب من العصـر الوسيط، من أمثال ألـبرت الكبـير Albertus Magnus، جُنديسالينوس Gundissalinus، روبـرت غروستست Robert Grosseteste، روجـر بيكون Roger Bacon، وثمّ بعد ذلك فرانشيسكو سواريز [٩]،

(٩) أحيـل الباحث مثلًا إلى كتابات تومـا الأكوينـيّ *Quaestiones quodlibetales, Summa theologiae, De veritate*؛ أو أطروحة دونس سكوتس *Reportata Parisiensia*؛ أو مقال فرانشيسكو سواريز *Disputationes metaphysicae*

الـذي كان لـه تأثيرٌ على فكرِ ديـكارت بشكلٍ مباشر. هنا تجب الإشـارة إلى أنّ هايدِغر قد ذكـر ابن سينا في أكثر مـن موضع، ربّما كان أهمّها، في هذا السياق، ما أورده في محاضرات عام ١٩٢٧ حول 'قضايا الفنُمنُلوجيا الأساسيّة *Die Grundprobleme der Phänomenologie*'[١٠]، وتحديـدًا في إطـارِ دراسته النَقديّة لتاريـخ فلسفة ما بعد الطبيعة في العصـر الوسيط، ولدى المذهب السكولاستيّ بتعدّد تمظهراته المعرفيّة والأنطُلوجيّة، ناظرًا هاهنا إلى السينويّة بشقّها اللاتينـيّ من ضمن تاريخ الفكر الفلسفيّ الأوروبيّ، مـع التركيز على توسّط إرث ابن سينا في تفعيـلِ التواصل بين كتابـات أرسطوطاليس الكلاسيكيّة وتأويلاتهـا التجديديّة على يدِ المدرسة السكولاستيّة الأوروبيّة.

بقيت نظرة هايدِغر إلى الأبعاد الأنطُلوجيّة في فكر ابن سينا منحصرةً في إطار الإشارة إلى الدور التدوينيّ الحافظ للإرث الكلاسيكيّ الإغريقيّ، مع عدم الإشارة إلى إدخال تعديلات نقديّة أو متغيّرات معرفيّة تجديديّة عليه في سياق تطوّر الفكر الفلسفيّ في الحضارة الإسلاميّة. كما أنّ معالجة هايدِغر للدور السينويّ في تفتّح الفكر الأنطُلوجيّ بقيت مقتصرةً على الشقّ اللاتينـيّ من كتابات ابن سينا المترجمة، وبالأخصّ على موضوع الربط والفصل بين الماهيّة والوجود *essentia et existentia*، والـذي كان له امتداداتٌ مفهوميّة ومعرفيّة ومنطقيّة عميقة في تاريخ فلسفة ما بعد الطبيعة، مرورًا بكتابات كانط النقديّة، ووصولًا، في تجلّياته الأرقى، إلى التوكيد على أصالة وأسبقيّة الماهيّة على الوجود في فكر هيغل الديالكتيكيّ[١١] أي، فيما يُتعارف على تسميته فلسفيًّـا باللفظة "essentialism"، والتي ظهرت معالمها الأولى عند ابن سينا، كما زعم هايدِغر لدى تفكيكه الأنطُلوجيا الكلاسيكيّة.

إنّ النظـر إلى فكـر ابن سينا الأنطُلوجـيّ، من منطلق نقد هايدِغـر لتاريخ فلسفة ما بعد الطبيعـة، لا يتضارب، ضرورةً، مع الاتّجاه التأريخيّ والفيلولوجيّ في تدوين وتوثيق الإرثِ السينويّ ووضعِ الشروح التاريخيّة حوله.

فنقـد هايدِغـر لتاريخ المِتافيزيقـا أو الأنطُلوجيا الكلاسيكيّة (منذ الفـترة السقراطيّة إلى حـين تمظهُرِ مدرسة إدمُند هسِـرل Edmund Husserl الفنُمِنُلوجيّة)، يرتكز إلى طرح فكريّ

(١٠) Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* Gesamtausgabe 24 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975), *pp. 80-81*.

(١١) ارجـع إلى تحليل هايدغر لكيفيّة تأويل هيغل لمجمل الفكـر الفلسفيّ الكلاسيكيّ من منطلق ديالكيكيّ، بالأخصّ من خلال ما ورد في كتاب هيغَل حول صناعة المنطق *Wissenschaft der Logik* انظر،
Martin Heidegger, *Wegmarken,* Gesamtausgabe 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klosternmann, 1976), pp. 255-272.

أساسـيّ حول التأمّـل بمسألة الكينونة *Seinsfrage*، والّذي يمرّ مـن منطلق تأويل تاريخ فلسفة مـا بعد الطبيعة على أنّه تاريخ نسيان *Vergessenheit* لمسألة الوجود وللتساؤل الأساسيّ حول الكينونـة. وتترابط هـذه القراءة النقديّة المعمّقـة لتاريخ الفلسفة برمّتـه بالهواجس الفكريّة والمعرفيّـة والوجوديّة التـي تتفاعل مع تطوّرات العلـوم الحديثة وتمظهُر ماهيّـة التكنُلوجيا بأشكالها المعاصرة.

يبتعد الاهتمام بهذه المسائـل الأنطُلوجيّة والمعرفيّة في قراءة تاريخ الفلسفة، ومن منظار دراسـة الإرث السينويّ تحديـدًا، عن المنهجيّـات الأكاديميّة المدرسيّـة في الاجتهاد لوضع الشـروح وضبط النصوصـص وتصنيـف التحقيق النقديّ لهـا. ومثل هذا الجهـد يستند إلى التحليل الدقيـق للمخطوطات، والبحث حول وضع شجرة ترابطهـا النصّيّ الجينيولوجيّ genealogical (مـا يُعرف بتسميته التقنيّة: *stemma codicum*) وسلسلة تناسخها عبر العصور. ويترابـط هذا العمل الدراسيّ بمنهجيّـات التأريخ أو التحليل الفيلولوجـيّ، التي تساهم في وضع العمل الفلسفيّ في إطاره الفكريّ الأكثر قربًا لأصالته المعرفيّة، من باب الحرص على الأمانـة التاريخيّة، وصون المناهج التي يمكن أن تساهـم في إسنادها. وعلى الرغم من كون مثـل هذه الدراسات الأكاديميّة شديدة الأهمّيّة في منحاهـا التدوينيّ (الأرشيفيّ archival)، وفي تسهيل فهم التفاعلات الداخليّة والتاريخيّة في تكوين الفكر الفلسفيّ، وتوضيح شبكة دلالاته الباطنة، والوصول إليها من دون تعسّف معرفيّ، إلّا أنّها تتعاطى مع النُظُم الفلسفيّة التاريخيّة مـن منطلق يفصلها عن التطوّرات الفكريّة الحديثـة والمعاصرة، ويُقدّمها في إطار زمنـيّ لا يحاكي الحاضـر، ولا يتفاعل مع الممكنات المعرفيّة التي يمكـن أن تتفتّح مستقبلًا، مـن خلال آفاق إعادة تأويـل القضايا والمسائل الفكريّة التاريخيّـة، من منظار حيويّ فاعل ونشط، يستمدّ عناصـره المعرفيّة والمنهجيّة والفكريّة من خلال التفاعل النقديّ والجدليّ مع تطـوّرات العلـوم والتقنيّات، وما لهذه مـن تأثيرات على المسائل التـي تعالجها الأنطُلوجيا والإبستملوجيا.

إذًا، تختلـف قراءة تاريخ الفلسفة من منطلق فلسفـيّ صاف عن دراسة هذا التاريخ من منظار تأريخيّ ونصّيّ محض. ويجب الاعتماد على عدّة مناهج في البحث، في هذا الإطار، للحصول على فهم معمّق للمسائل والقضايا الأساسيّة التي يعالجها النصّ الفلسفيّ.

ويساهـم التفاعل النقديّ مـع الإرث السينويّ الأنطُلوجيّ، من منطلـق تأويل هايدغر لتاريـخ المِتافيزيقـا، في رفع السينويّة مـن التأطير التأريخيّ المحض لهـا، والذي يتعاطى مع

ممكناتها الفكريّة كموضوعات تدوينيّة أرشيفيّة، وكتراث قديم لا يمكن أن يتفاعل مع قضايا فكريّة معاصرة، وليس من منظار السعي إلى استعادة ممكناته كفكر حيّ في العديد من عناصره المعرفيّة والأنطُلوجيّة.

لنا هنا مقاربةٌ للإرث السينويّ من خلال التأمُّل بمسألة الوجود والتفاعل النقديّ مع فكر هايدِغر الفِنُمِنُلوجيّ والمتصادم فكريًّا مع التحدّيات المعرفيّة والوجوديّة النابعة من تاريخ تطوّر العلوم الحديثة وتمظهرات ماهيّة التكنُلوجيا المعاصرة.

إذًا، لننظر هنا، وفي هذا السياق، إلى لمحات تُدلِّل على بعض حيثيّات فكر هايدِغر قبل أن نتعاطى مع بعض العناصر الأنطُلوجيّة الأساسيّة في فكر الشيخ الرئيس.

فكر هايدِغر الأُنطُلوجيّ

تطوّر فكر هايدِغر الفلسفيّ من خلال الاستجابة التجاوزيّة والنقديّة الفاعلة للتركيبات الحركيّة الداخليّة لنظم الفِنُمِنُلوجيا المعرفيّة، كما وُضعت في أُسسها الأولى من قبل هُسرل. كما أنّ هايدِغر استجاب في تطلّعاته الفكريّة للتأمّل في مفاهيم تتخطّى إطار الكانطيّة المحدَثة Neo-Kantism، والتي كانت مسيطرةً على العديد من أقسام الفلسفة في الجامعات الألمانيّة في بدايات القرن العشرين. وقد جاء تفتُّح فكر هايدِغر الأنطُلوجيّ كتعبيرٍ عن علاقات جدليّة عميقة تداخلت بتطوّرات الفكر الفلسفيّ، من خلال تعاطيه التأويليّ المعمّق مع كتابات هيغل وكيركيغارد Kierkegaard ونيتشه.

وقد تطوّرت فلسفة هايدِغر، في مراحِلها التأسيسيّة، عبر التأويل النقديّ لتاريخ الأنطُلوجيا الكلاسيكيّة وعبر محاولة استعادة العناصر الفلسفيّة، في طورِ نشوئها، والتدليلِ على مصادر الحكمة فيها في الفترة السابقة لفكر سقراط وأفلاطون، عند أمثال هيراقليطس Heraclitus وبارمنيدس Parmenides.

يزعم هايدِغر بأنّ تاريخ المِتافيزيقا هو تاريخ نسيان لمسألة الكينونة أو الوجود، وأنّ هذا التاريخ المِتافيزيقيّ مرّ، في سياق حركته التاريخيّة، بأطوارِ انحداريّة تدلّل على انحطاطِ الفكر كلّما ابتعد زمنيًّا وتاريخيًّا عن مصادره الأصليّة. فلذلك، يشير هايدِغر إلى عصرنا على أنّه الطور الأكثر ظلامًا في ليل العالم الحالك الطويل.

يذكر هايدِغر بأنّ مجمل النُّظُم المِتافيزيقيّة التأسيسيّة في تاريخ الفلسفة حوّلت الكينونة إلى

مفهـوم مغاير لما هي عليه بذاتها، وذلك عبر اختزال الوجود إلى معطيات مفهوميّة ومعرفيّة لا تلامس حقيقته الذاتيّة وإنّيّته ipseity. ويبرز تاريخ نسيان الكينونة من خلال عدم التمييز الفاعل بين الوجود والموجودات، بين الكينونة والكائنات وبين الموجوديّة والماهيّة.

فمثـلًا، يشير هايدغر في تحليلاته للمحاورات الأفلاطونيّة ومنها **السفسـطائيّ وطيماوس وفيـدون** *(Sophist, Timaeus, Phaedo)* إلى أنّ أفلاطون اختزل الوجود، أو الكينونة، إلى مرتبة الفكرة أو العلم *ideia*، وما لهذه من ترابط بالكلّيّات والسكون والمثل والصورة *eidos*، ومن انفصـالٍ بذلك عن دوائـر الصيرورة والحركـة. أو أنّ أرسطوطاليس، في إطـارِ الثيولوجيا والميتافيزيقا، حوّل الوجود، من حيث هو وجود، إلى *ousia*، أو ما درج السكولاستيّون بعد أرسطوطاليس على ترجمته بالمصطلح اللاتينـي *"substantia"*، أي **الجوهر** في اللغة الفلسفيّة الموضوعـة بالعربيّة – ولهذا القول ترابط جذريّ بمفهوم **الماهيّة** *essentia/quidditas*، أو **بالفعل** *actus/actualitas*. وهنـا يشـير هايدغـر إلى تواصل فكر ابن سينا مـع الفلسفة الأوروبيّة في القرون الوسطى والتأثيرات المفهوميّة على تفكير ديكارت في تحويل الوجود إلى مضمارين، الأوّل *res cogitans*، أي «شيءٌ ذهنيّ»، والثاني *res extensa*، أي «شيءٌ متحيّزٌ فضائيًّا»، وخارجٌ عـن الوجـود الذهنيّ. وكذلك في القول، حسب كانط ، بـأنّ «الوجود ليس له واقعٌ فعليٌّ كونه، فقـط، رابط منطقيّ [copula] في القضايا الحمليّـة»[١٢]. واختُزل الوجود عند هيغل إلى فكـرة عامّة أو مفهوم *Begriff*، وتحوّل إلى مجرّد صـيرورة للماهيّة. أمّا فيما يتعلّق بنيتشه، فالوجود هو ما أسماه إرادة القوّة *Der Wille zur Macht*.

هايدِغر و الفِنُمِنُلوجيا

يتمحـور الوجود في المدرسة الظاهراتيّـة (الفِنُمِنُلوجيا)، حسب تعاليم هُسِرل، حول تحليل الأنـا التَرَنسندَنتاليّـة Transcendental ego وعلاقتهـا بالعالم المعيش، وبالأفـق الذي يستلزم الضـرورة الإسباقيّة لتموضـع الأنا بشكلٍ قبليّ *a priori*، بحيـث لا يمكن للتّجربة أن تحصل بشـكل سابق عليها. فهي ممّا يشار إليه في الفكر الأوروبيّ بالتعبير */Subjektivität/subiectum ego*؛ أو عنـد الإغريق باللفـظ *hupokeimenon*؛ أو عند هايدغر بقوله *Grund*. ويمكن أن نشير

(١٢) ارجـع إلى تأويل هايدغر لأطروحة كانط حول الوجود كمـا وردت عند هذا الأخير في مصنّفه الضخم، Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Critique of Pure Reason), A598-B626. انظر، Martin Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 273-307.

إلى هذا المفهوم في العربيّة على أنّه أرضيّة ذات طابع ضروريّ، بحيث لا يمكن أن نتبحّر في أيّ تجربــة، أو أيّ تأمّل، إلّا من خلال وضعها *positum* كبداية للتّحليل. ولقد وُضعت مصنّفات عديــدة حول مثــل هذه الطروحات، بالاستناد إلى مجموعة كبـيرة من محاضرات هايدغر في الفترة الممتدّة من العشرينات حتّى تولّيه منصبًا رفيعًا في جامعة فرايبورغ Freiburg، كرئيس لها Rector من العام ١٩٣٣ إلى ١٩٣٤.

يمكننا القول، حسب مــا يورد هايدغر، وبشكلٍ أوّلي، إنّ الظاهراتيّة في جوهرها تنهج نحــو السماح لما يُظهِر نفســه بأن يُرى من ذاته حسبما تتجلّى هذه الــذات من ذاتيّتها، أي كما يقول هايدغر في إشارة إلى الإغريق، في الباب السابع من كتابه '**الكينونة والزمن** *Sein und Zeit*'، بأنّ منهج الفنُمنُلوجيا هو، أن نجعل ما يُرى يتبدّى حسبما يتجلّى بذاته من ذاته، أو كمــا أشار إلى ذلك قدماء الحكماء من الإغريق بالقــول: *apophainesthai ta phainomena*؛ أو حسب شعارِ هسِرل الفِنمِنلوجيّ: دعوةٌ للتوجّه [أو العودِ] إلى الأشياء عينها، *Zu den Sachen selbst*/to the things themselves.

تسعــى الظاهراتيّة إلى جعل الأشياء تتبدّى وتتكشّــف حسبما هي عليه بذاتها، تتمظهر وتتجلّــى في ذاتها ومن ذاتها، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ هذا التكشّف وهذا التجلّي وهذا التمظهر يحصل من خلال الظواهر التي تتفتّح على الذات الناظرة إليها(١٣). أي أنّ الإنسان في موجوديّته ككائن، ومن حيث وجوده الدنيويّ في هذا العالم، ومن داخليّة حالته الدنيويّة هذه فقط *innerweltlich*، هو الذي يعطي المعنى للوجود والكينونة.

قــد يعترض البعض أحيانًا بالقــول إنّ فكر هايدِغر غــير فنُمنُلوجيّ، وإنّــه من المفضّل النظــر إليه من منطلــق كونه فلسفة وجوديّة existentialist. ربّما نتــج مثل هذا الفهم النقديّ لفكــر هايدِغر مــن خلال التأويلات التــي تأثّرت بشــكلٍ مباشر، أو مواربــةً، بفكر سارتر Jean-Paul Sartre، ومقاربتــه الفلسفيّة الخاصّة لمدرسة هايدِغــر الأنطُلوجيّة. ولكنّ هايدغر نفســه وصف فكره الأنطُلوجــيّ بأنّه فنُمنُلوجيّ، كما ورد ذلــك بوضوح في **الباب الرابع**، وكذلك في **الباب السابع** من كتابه **الكينونة والزمن**، حيث إنّه رفض تسمية فكره **فلسفة وجود** *Existenzphilosophie*. وقــد ردّ هايدغر أيضًا في هذا السياق، في **رســالته حول مســألة الأنســنة** *Brief über den Humanismus*، علــى التأويــل الوجوديّ لفلسفته كمــا ورد في كتابِ لسارتر

(١٣) انظر،
Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953), §7, Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943), pp. 11-16

حــول الفلسفة الوجوديّــة *L'existentialisme est un humanisme*. لذلــك لا نستطيع أن نخرج فكــر هايدغــر تمامًا، وبشكلٍ كامل، عن دائــرة الظاهراتيّة، على الأقلّ في الفــترة التأسيسيّة لفلسفته[١٤].

وقد أشار هايدغــر إلى أنّ الأنطُلوجيا تستلزم الفنُمنُلوجيــا في معالجتها لمسألة الوجود، والتــي لا بدّ وأن تمرّ عبر التحليل الوجوديّ للكائن الــذي يتساءل حول موجوديّته، ويتأمّل بكينونتــه، من خلال التبحّــر بمسألة الوجود والكينونــة عامّة[١٥]؛ وهذا مــا يصفه هايدغر بالعبــارة: *existentiale Analytik des Daseins*. والتحليــل الفنُمنُلوجيّ يرتكز هنا على ما يشير إليه هايدغر باللّفظة الشهيرة في كتاباته ومحاضراته: *Da-Sein* – وقد كان لهذه الكلمة (**دَزاين**) دلالات خاصّــة في فكرِ كانط وهيغل، من حيث إنّها تشــير إلى الوجود عامّة باللغة الألمانيّة *Existenz*، بينمــا في الاستخدام المحدّد لهــا في فكرِ هايدغر، فإنّها تشير إلى **الوجود هنا** '*être-là/être-le-là*'[١٦]، أي **الكينونــة هاهنا** للكائن الذيــن يتأمّل بوجوده ويطرح التساؤلات حول كينونتــه. وهذا المفهوم للوجود الإنسانيّ يختلف عن ما يُسمّــى بلغة المتافيزيقا الكلاسيكيّة (**التــي ينقدهــا هايدغر**)، «**الذات الإنسانيّة** *subiectum*، أو **أنــا الحيوان الناطق** *ego*» – أي أنّ *Da-Sein* حالة كينونيّة تدلّل على ما تسمّيه المتافيزيقا **الإنسان**، ولكن من حيث هو متفتّح في المعيش الدنيويّ علــى التأمّل بوجوده وبكينونته. ويستلزم البُعد الظاهراتيّ في فكر هايدغر التأمّــل بمسألــة الكينونة من خلال التحليــل الوجوديّ للكائن الذي يتســاءل حول كينونته ووجوده، من ضمن كونه *Da-Sein*.

إنّ قولنا *Da-Sein* ، «**الوجود هنا، الكينونة هناك**»، يدلّل على وجود الكائن في هذا العالم أو كينونــة الموجــود في هذه الدنيا، أي الحالة التي يشير إليهــا هايدغر بالقول، «الوجود في العــالم، الكينونة في هذه الدنيــا *In-der-Welt-sein*»، والتي تشير إلى وحدة بنيويّة غير منقسمة علــى الرغم من تعــدّد تعيّناتها. وتحليل مسألــة الكينونة، من خلال النظــر إلى كيفيّة ظهور التســاؤل حول الوجود عند الكائن الإنسانيّ الــذي يتأمّل بموجوديّته beingness، يترابط مع

---

(١٤) انظر،

Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris: Nagel, 1946), pp. 17-21. Martin Heidegger, 'Brief über den Humanismus', in *Wegmarken*, Gesamtaugabe 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 145-194.

(١٥) انظر،

Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953), pp. 35-38.

(١٦) ورد هذا التأويل لمصطلح *Da-Sein* في،

Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Vol. 4: *Le chemin de Heidegger* (Paris: Minuit, 1985), pp. 113-115.

النظــر في الوجوديّات existentials، بدلًا من المقــولات categories، أي بتحليل ظواهر مثل القلق الوجــوديّ، الغثيان الكينونيّ، الضيــق المعيش، الضجر، التحسّــس بالعدم في خضمّ الوجــود وبــين الموجودات، وفي وســط العلاقات التــي تربطنا بها (وهي بمجملهــا أداتيّة، بحســب هايدِغر). تُضاف إلى تلــك الظواهر حالاتٌ أخرى تتمظهــر وتتكشّف من واقع أنّ وجــود الكائــن في هذه الدنيا آنٍ في حميميّته وحقيقته، أي كــون الكينونة بعينها حركةً وجوديّة نحو الفناء *Sein-zum-Tode*/being-towards-death؛ الوجود في هذه الدنيا آنٍ إلى أن يأتي اليقين، أي الموت!

أصالــة الكينونــة تتبدّى في عــدم اضطهاد الوجــود لذاته من خلال اتّبــاع إرادة الآخر والغــير، أو مــا يصفه هايدِغر **بالناس عامّة**، أو ما يشــير إليه بالقول، «هــم! *Das Man/eux/* them ...» وحالــة الإنسانيّة في تفكّرها بالكينونة من خــلال تأمّل الكائن الموجود بوجوده – دزايــن *Da-Sein* – مستلزمة في كلّ معالجــة لمسألة الوجود، ولا يمكن تخطّيها في التفكير الأنطُلوجيّ الوجوديّ.

لــذا، فإنّ تحليل **الدزاين** مــن منطلق كينونيّ وجــوديّ هو بالضرورة مفترَضٌ مقدّمًا في الاستحصال على أيّة تجربة أو تأمّل في مسألة الوجود، ومعنى ومكان وحقيقة الكينونة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ معنى وجود **الدزاين** هو الزمنيّة *Zeitlichkeit*[17].

يركّــز التحليل للوجود على الكائن الذي يتأمّل بالكينونة وبموجوديّته في هذا العالم، أي في الحالــة الوجوديّة عند **الدزاين**، والتي تشير إلى حقائقيّــة المعيشِ الدنيويّ اليوميّ في العالم *Lebenswelt*، وهــذه تُراوح، في حقيقتها الوجوديّة، بين الفتــح والاحتجاب، بين التكشّف والاستبطان.

تتجلّــى الكينونة من خــلال الظواهرِ الدنيويّــة *innerweltlich* التي تتفاعــل مع موجوديّة الكائــن الــذي يتأمّل بوجــوده في صميم هذا العالم المعيشــ، أي المضيّ الــذي هو مستقبل وجوديّة وكونِ هذا الكائن المندفعِ في صميم كينونته إلى الفناء. ويأتي التبحّر بمسألة الكينونة مــن منطلق كون الزمن القادم مبتلى حتمًا بالفناء الدنيويّ اليقينيّ. فالحقيقة الوجوديّة العينيّة تختلف عن وقائع العلوم الوضعيّة بكونها تكشّفًا في الفتح، يعاود الاحتجاب بعد التجلّي، وينــزع نحو الاستبطان والانسحاب بعد التمظهُر والتبدّي، كما زعم هايدِغر في تفكّره بما

(١٧) معنى الزمنيّة هنا، temporality/*Zeitlichkeit*، وليس *Temporalität* /temporality. انظر،
Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953), p. 17.

سمّاه الإغريق *alêtheia/ veritas*. إنّ الحقّ تفتّحٌ لما هو في أصالته غائبٌ أو غيبيّ /*Unheimlich* uncanny – فهـو تكشّفٌ للغيـب يُعاود الاحتجاب بعد التجلّي. وهنـا يدلّل هايدغر على مـا يسمّيه: *Ereignis* – أو ما يمكن أن نطلـق عليه تسمية «الواقعة»، أو الحدث الاستحواذيّ event of appropriation – والـذي يشير إلى انفتاح تنويريّ *Lichtung/Offenheit* – وهو تجلٍّ حضـوريّ *Parousia/Anwesung* لمـا هو في أصالته غيابيٌّ احتجابـيّ. فتكون حقيقة الوجود مراوحةً بين الكشف *Unverborgenheit* والحُجُب *Verborgenheit* – بين الظاهر والباطن.

ماهيّة التكنُلوجيا!

تفاعـلَ فكر هايدغـر الأنطُلوجيّ وتجـاوب، بشكل جـدليٍّ، ونقديٍّ مع تطـوّرات العلوم الحديثة وتفتّح ماهيّة التكنُلوجيا بأشكالها وتقنيّاتها المُعاصرة، وما لهذه من تأثير في الهواجس الوجوديّة.

فهايدغـر يزعـم بـأنّ تفتّح ماهيّـة التكنُلوجيا يتمظهـر من خلال تأطـير مجمل الوجود والموجـودات على أنّها طاقاتٌ كامنةٌ يُستحـوذ عليها من قبل الفكر العلميّ التقنيّ، فتُحوّل إلى مصـادر طاقـة في سياقٍ وجوديّ استملاكيّ يتحكّم بمصـير كينونة الكائنات، في شكلٍ أداتـيّ وآليّ يُعرّفـه هايدغر بالمصطلـح *Gestell*، أو التأطير الاستحـواذيّ enframing. وهذه الظاهـرة تُدلّـل، في مصادرها المعرفيّة القديمة الأولى، على فهـم مناهج الوصول إلى حقيقة الأشيـاء عـبر تكشّفها التقنيّ، أي، كما أشار إلى ذلـك الإغريق عبر القول، *tekhnê* – وإلى ما يحملـه هـذا المنطق من تواصل مع المفهوم العملانيّ الذي يشـار اليه بلفظة *praxis* – والذي يتواجه ويتقابل أيضًا مع المفهوم المرتبط بالكشف الحقائقيّ، ذو النفح الشاعريّ، عبر القول، *poiêsis*. والمصطلحات القديمة هذه أشارت إلى صناعة ما تساهم في إبراز حقائق الأشياء، سواءً من خلال الإنتاج التقنيّ أو الفعل العمليّ أو النظم الشعريّ.

يُقـرّ هايدغر بأنّه لا زال لا يستطيع إلّا أن يستخدم لغة المتافيزيقا حتّى من ضمن مساعيه الفكريّة الجاهدة إلى تخطّيها. وفي المراحل اللاحقة في أطوار فلسفته، ومن خلال المنعطفات الجديـدة التي برزت نتيجـة لتفكره بماهيّـة التكنُلوجيا، نراه يبتعد عـن التحديد الوجوديّ لـمـا أسماه *Da-Sein*، وأصبح يتكلّم **بالواقعة** *Ereignis* أو **الحدث الاسـتحواذيّ**[١٨]، وبعد ذلك

(١٨) انظر،
Martin Heidegger, 'Die Technik und die Kehre', in *Opuscula* (Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1962),

أصبـح يستنـد إلى البُعد الشعـريّ. كما لو كان هنالـك شعر ما *Dichten* يتفتّـح فيه السؤال الأنطُلوجيّ[١٩]. والبعض يرى في ذلك دلالة على تولّد نزعة تصوّفيّة شرقيّة عرفانيّة *mystical* في فكر هايدِغر بعد المرحلة التي توصف بالالتفاف *Die Kehre*.

الاستحـواذ الاستملاكـيّ للوجود مـن قِبل تفتّح ماهيّـة التكنُلوجيا، خـارجٌ عن إطار السيطرة الإنسانيّة المباشرة على مصيرها الوجوديّ. ولكن مع اشتداد الخطر، تظهر علامات الخلاص من بواطن الفكر. وعلى سبيل المثال، يذكـر هايدِغر بأنّ ماهيّة التكنُلوجيا، والتي تتمظهـر بشكلهـا المعاصر من خلال الطاقة الذريّـة وقدرتها التدميريّة، قـد ظهرت أسسها المعرفيّة مع فكر أرسطوطاليس. يشير هايدِغر، في هذا المقام، إلى أنّ الفكر الأرسطيّ، الذي طبـع تاريـخ فلسفة ما بعد الطبيعة، لا يـدرك ماهيّات الأشيـاء *das Wesen des Dinges* إلّا من خـلال دراسة الجواهـر، أي في سياق التركيز على ما سمّاه الإغريـق *ousia*، أو ما تُرجم إلى اللّاتينية بالقول *substantia*. ومن هنا، يصـف هايدِغر متافيزيقا أرسطوطاليس بأنّها -ousiol ogy، أي فلسفة جواهريّة. وعدم القدرة على تقبّل تفتّح ماهيّة الأشياء بذاتها كما هي بذاتها، نتيجة تسلّط التفكّر بالجواهر، قد يجعل الفناء الذرّيّ إمكانية واردة الحصول، وقاضية بذلك على ممكنات البقاء للكائنات الحيّة ما بين الأرض والسماء[٢٠]. يتلازم هذا التصوّر مع نظرة هايدِغـر إلى الوجود من منطلق ما يسمّيه الرباعيّة *das Geviert*[٢١]. والتي يشير بها إلى الترابط الوحـدويّ غير المنقسـم بين أربعة أوجه للكينونة، يتمّ استجمـاع تبدّياتها من خلال أصالة تمظهر ماهيّات الأشياء، وهي: الألوهيّات divinities/*Göttlichen*، السماء heavens/*Himmel*، الأرض earth/*Erde*، والكائنات الفانية mortals/*Sterblichen*.

إذًا، يتـلازم نقـد تاريـخ فلسفة ما بعـد الطبيعة مع نقـد التمظهُر التقنـيّ المعاصر لماهيّة التكنُلوجيا والتي ترافق نسيان الكينونة. فنسيان مسألة الوجود والكينونة يواكب تفتّح آفاق

---

pp. 5-36.

(١٩) يمكن الإشارة، في هذا المقـام، إلى بعض أشعار فردريك هولدرلـن Friedrich Hölderlin، أو رايـنر ماريّا ريلكه Rainer Maria Rilke، والتي استولت على فكر هايدِغر من خلال تأويله الأنطلوجيّ لها في العديد من أعماله.

(٢٠) انظر،

Martin Heidegger, 'Das Ding', in *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe 7 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), pp. 168-172.

(٢١) التربيـع هنـا يشير، ربّما، إلى محاولة استرجاع تأويلـيّ وتجديديّ لرؤية كلاسيكيّة حول الوجود تدلّـل على الأركان الأربعة أو رباعيّات الطبائع والرطوبات والفصول... ولعلّ مثل هذا الفهم يُبتغى منه تفعيل نظرة أنطلوجيّة جديدة إلى الكينونة تختلف عن البعد اللاهوتيّ في التثليث، أو حتّى عن الأفق الثيولوجيّ في التوحيد. انظر،

Martin Heidegger, 'Bauen Wohnen Denken', in *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1954), pp. 145-162.

التقنيّة والنشاط الصناعيّ الذي يمرّ عبر تطوّرات الآلة، ويصبح نموذج المعرفة والواسطة التي تسمح بفهم العناصر الطبيعيّة والكشف عن حقائقها الباطنة وقوّتها الطاقيّة الكامنة. وقد تجلّت هذه النزعة التكنُلوجيّة في صميم تاريخ الفكر الفلسفيّ من خلال الفهم الصناعيّ للمتافيزيقا، والذي يُظهر الكينونة والوجود على أنّهما نتاج فعل تكوينيّ صناعيّ، حيث يمرّ تحقيق الموجودات الطبيعيّة عبر الفعل، أو ما يسمّيه الإغريق *energeai*، أو ما عُرف باللغة اللاتينيّة بـ'*actus*'، والتي تلازم متافيزيقا التصنيع metaphysics of production بما لهذه من أبعاد عميقة في نظريّات وفرضيّات وطروحات الثيولوجيا، وتأمّلها بماهيّة الخلق والحدوث creation وجوهرهما.

الأُنطُلوجيا السينويّة

بعد النظرات التلميحيّة إلى بعض آراء هايدغر حول الأنطُلوجيا التي عرضناها أعلاه، نعود مجدّدًا إلى فكرة نقده لفلسفة ما بعد الطبيعة في إطارها الكلاسيكيّ، والتي طاولت كذلك، من ضمن أفقها التاريخي، إرث ابن سينا الأنطُلوجيّ.

قبل أن ننظر إلى العناصر الفاعلة في الفكر السينويّ، والتي يمكن أن نعالجها في إطار الهواجس الوجوديّة والأنطُلوجيّة والمعرفيّة المعاصرة، ومن منطلق فكر هايدغر تحديدًا، وجبت الإشارة، هاهنا، إلى أنّ العديد من نظريّات الشيخ الرئيس لا يمكن رفعها من إطارها التاريخيّ المحض في سياق تطوّر الفكر الفلسفيّ في الحضارة الإسلاميّة، وما كان له من علاقات معرفيّة وثيقة وجدليّة ونقديّة بمقولات مدارس العرفان والكلام في الحقبة الكلاسيكيّة، بالإضافة إلى علوم عصره الوضعيّة.

لا نستطيع النظر إلى أنطُلوجيا ابن سينا مع الإبقاء على عناصرها الكُزمُلوجيّة الكونيّة، لأنّ هذه مترابطةٌ بعلوم عصره الأسطرونوميّة وتأويلات الحكماء لها من خلال نظريّات الأفلاطونيّة المحدَثة، وتفاعلها مع المدرسة المشّائيّة في القول بالصدور والفيض وترتيبات انبساط النور الوجوديّ عبر التأمّل بالعلّيّة والسببيّة، أو النظر إلى الكون من منطلق الفصل بين فلك ما دون القمر وأفلاك ما فوق القمر، وتصنيفات موجوداتها، والتكلّم عن العقول المفارقة، أو عن الاتّصال بالعقل الفعّال، وغير ذلك من النظريّات الكلاسيكيّة والفرضيّات القديمة التي تعارضت حتّى مع بعض العلوم التي واكبت عصرها، كما ورد، مثلًا، في دراسات أبي ريحان البيرونيّ، أو الحسن ابن الهيثم، والشكوك التي صدرت عنهما حول

صاحب كتاب **المجسطيّ** لبطليموس (بطلاميوس، Ptolemy)، أو حول نظريّات **الطبيعيّات** Physics عند أرسطوطاليس[٢٢].

مثل هذه المسائل يُعالجها البحث التأريخيّ في إطار الدراسات المقارَنة التي تنظر إلى السينويّة من منطلق علاقتها بالفكر الإغريقيّ، أو بمحيطها المعرفيّ في الحضارة الإسلاميّة وامتدادات بعض مفاهيمه الأساسيّة إلى تاريخ الفكر الأوروبيّ في القرون الوسطى وفي عصر النهضة.

أودّ، إذًا، أن أنظر إلى بعض المكوّنات الأنطُلوجيّة الصافية في فكر ابن سينا بعيدًا عن تبِعاتها الكزمُلوجيّة.

يتمحور الموضوع هنا حول النظر في مسألة الوجود من ضمن أفق فلسفة ما بعد الطبيعة في إطارِها السينويّ. فمفهوم الوجود عند ابن سينا يتخطّى إطار المِتافيزيقا الأرسطيّة – وهنا يبدأ الاختلاف في عمليّة تأويل الإرث السينويّ عن ما يتقدّم به هايدِغر في قراءته للمدرسة السكولاستيّة واستنادها إلى المدرسة السينويّة – كون ابن سينا لا يختزل الوجود أو الكينونة إلى مرتبة **الجوهر**، كما أنّه في تفكّره في **واجب الوجود بذاته** يشير بأن **لا ماهيّة له**. وإن تكلّمنا عن ماهيّة واجب الوجود بذاته قلنا إنّها الوجود فقط. فالجمع *connectio* يحصل بين الماهيّة والوجود عندما نتكلّم عن الواجب بذاته، والتفريق *distinctio* بينهما مُستلزَم في التفكّر بالممكن بذاته والواجب بغيره. بذا يتعدّى ابن سينا أفق الأنطُلوجيا الأرسطيّة في تأويلها للوجود على أنّه **جوهر**، أي *ousia* – أو ما يترجم إلى اللاتينيّة بالمصطلح *substan-tia* – وكذلك فإنّ الوجود عند الشيخ الرئيس (تحديدًا من باب القول **واجب الوجود بذاته**) لا تنطبق عليه المقولات العشر الأرسطيّة من كمّ وكيف ومضاف وأين ومتى ووضع وملكة وفعل وانفعال[٢٣].

(٢٢) لقد عالجتُ بعض القضايا المتعلّقة بالشكوك التي وضعها المهندس البصريّ الحسن بن الهيثم حول أرسطوطاليس في سياق كتاب المناظر ورسالته في المكان، وذلك من خلال الأبحاث التالية،
Nader El-Bizri, 'In Defence of the Sovereignty of Philosophy: al-Baghdâdî's Critique of Ibn al-Haytham's Geometrisation of Place', *Arabic Sciences and Philosophy* (Cambridge University Press), Vol. 17, Issue 1 (2007), pp. 57-80, 'A Philosophical Perspective on Alhazen's Optics', *Arabic Sciences and Philosophy* (Cambridge University Press), Vol. 15, Issue 2 (2005), pp. 189-218.

(٢٣) انظر، **الإلهيّات من كتاب الشفاء**، راجعه وقدّم له ابراهيم مدكور، تحقيق الأب جورج قنواتي مع سعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، ١٩٦٠)، الصفحات ٣٦ إلى ٣٩ و٤٣ إلى ٤٧ و٣٥٠ إلى ٣٥٥. **الإلهيّات من كتاب النجاة**، نقّحه وقدّم له ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥)، الصفحات ٢٥٥ و٢٦١ إلى ٢٦٥ و٢٧٢ إلى ٢٧٥ و٢٨٣ إلى ٢٨٥. **الإشارات والتنبيهات**، المجلّد الثالث، حقّقه وقدّم له سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠)، الصفحة ٦٥. ويضاف إلى هذه المراجع مصادر أخرى من كتابات الشيخ الرئيس التي تطرّقت إلى مثل هذه القضايا الفلسفيّة.

إنِّيّـة الوجود ipseity أجلى الأشياء حضورًا وكشفًا، ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهـورًا ووضوحًا، وهويّته أخصّ الخواصّ تعيّنًـا، فالوجود متشخّصٌ بذاته ومتعيّنٌ بنفسه. وهـو لا يُعـرّف بحدٍّ ولا برسم، فـلا جنس له ولا نـوع ولا فصل ولا عَرَض. إنّ شموله للموجـودات ليس كشمول معنى الكلّـيّ للجزئيّات، وسيلانه في الكائنات يمرّ عبر انبساط الأنوار في الفيض والصدور، وما يترتّب على ذلك من نفوذ حُكمه على المعاني والاعتبارات، فله بذلك، أيضًا، تعيّنات متعدّدة هي الوحدة غير منقسمة.

الوجـود الحـقّ الواجب لا ماهيّة له، فهو صريح الوجـود، ولا أشدّ قوّة في وجوده منه. فهـو حقيقـة كلّ ذي حقّ، وهـو واقعيٌّ عينيٌّ فعليٌّ في تحقّقه من خـلال مصداق في خارج الذهـن، فلا نتكلّم في هذا المجال حول إمكانيّـة استحصال الوجود من دون موجود عينيّ أوَ متشخّص(٢٤).

ولكن، إذا كان من الحقّ القول بأنّ الموجوديّة توجب أن يكون لها مصداقٌ في الخارج، فـإنّ ذلـك الفرد وصورته العينيّـة الخارجة عن الذهن يبقى مغايرًا للوجـود عينه لكون مثل هـذا الكائن الموجـود ممكنًا بذاته واجبًا بغيره، وهو في ذلـك زوجٌ تركيبيٌّ ذو ماهيّة متباينة عـن كينونتـه، ولا قيام له إلّا من خلال قيام الوجود به قيامًا حقيقيًّا. فالوجود الواجب الحقّ موجـودٌ بذاته، لا بغيره، وموجوديّته المطلقة مغايرةٌ للمفاهيـم الذهنيّة والاعتباريّة كالشيئيّة والماهيّة.

ويجـب الإشارة، في هـذا الموضع، إلى أنّ الماهيّة تتّصف بالوجـود، سواءً أكان عينيًّا أو عقليًّا. فهي توجد من خلال الوجود الحقّيّ الذي يطرد العدم عنها، والعقل هو الذي يحلّل الموجـود منطقيًّا إلى ماهيّة ووجـود، ويحكم بأصالة أحدهما على الآخر، أو اتّصافه به: إمّا (١) بحسب الخارج حيث الأصل هو للوجود، والماهيّة متّحدةٌ به ومحمولةٌ عليه؛ وإمّا (٢) بحسـب الذهن وتكون الماهيّة متقدّمة علـى مفهوم الوجود من دون أن تجرّد من الاتّصاف بالكينونة.

تمرّ نظرة ابـن سينا للوجود أيضًا عبر التفكّر بالكائن الذي يتأمّل بكينونته وبوجوده عبر

(٢٤) قـد تجـدر الإشارة هنا إلى ما أورده المفكّر الفرنـسي إيمانويل لفينـاس Emmanuel Levinas في معرِض نقده لفكر هايدغر الأنطلوجـيّ، وذلـك من منطلـق إمكانيّة التفكر بما يمكـن وصفه على أنّه حالـة شديدة الغموض تدلـل إلى وجود من دون موجود، كينونة من دون كائن *l'exister sans exsitant*. انظر،
Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991), 4ème édition, pp. 24-30.

إثبات موجوديّة ذاته، كما ورد ذلك في كتاب **النفس** *De anima/Peri psukhês* من كتاب **الشفاء** (القسم الأوّل من الفنّ السادس من **الطبيعيّات** – الفصل الأوّل من المقالة الأولى). في معرض إثبات النفس، وتحديدها من حيث هي نفس، وضع ابن سينا تجربةً فكريّة تُقارِب ما عُرِف لاحقًا في كتابات ديكارت بالطرح، «أنا أفكر إذًا أنا موجود *cogito ergo sum*». ويُشار إلى طرح ابن سينا في هذا السياق تحت القياس البرهانيّ الذي يُسمّى، «الإنسان المعلّق في الفضاء»، وفيه يقول،

> يجب أن يتوهّم الواحد منّا كأنّه خُلِق كاملًا دفعةً واحدة، لكنّ حواسّه حُجِبت عن الإحساس بما يُحيط بها أو التلاقي ببعضها البعض، وتوّهم أنّه يهوي في الخلاء هويًّا لا يصدمه فيه قِوام الهواء، صدمًا يؤدّي إلى إحساس ما، ثمّ يتأمّل أنّه يُثبت وجود ذاته...

هذا الطرح الفكريّ thought experiment له أبعادٌ أنطُلوجيّة تؤكّد أصالة الوجود بدلًا من أن يكون الدافع من ورائه الاستحصال على أسس معرفيّة يقينيّة ذات طابع إبستِمُلوجيّ كما كان الحال مع ديكارت و**تأمّلاته حول الفلسفة الأولى** *Meditationes de Prima Philosophiae*.

لنعاود مجدّدًا طرح السؤال الأنطُلوجيّ هنا، ما الذي يمكن أن نقول عنه إنّ له وجودًا خاصًّا لذاته؟

ليس ذلك الصورة *eidos* ولا الكلّيّات، لأنّها عبارة أيضًا عن محمولات *predicates*. فهل هو **الوجود من حيث هو وجود** *on hê on* أي، من دون القول بأنّ له ماهيّة؟ وإذا ما وردت منّا الإشارة إلى ماهيّته، قلنا عندها إنّها الوجود فقط! أي بلا لِمَا؟ ولا كيف؟

لقد كان للتباين بين الوجود والماهيّة بدايات غامضة في فكر أرسطوطاليس المتافيزيقيّ من خلال الاختلاف بين القول باليونانيّة القديمة، *tode ti (haecceitas)*[٢٥]، أي هذا الموجود (الفرد) المتعيّن، والقول، *to ti ên einai*، أي ما الذي جعل الشيء ما هو عليه في شيئيّته، والذي يبحث من خلاله عن جوهر الشيء أو «ما هو؟» أي التساؤل حول ماهيّته[٢٦]،

(٢٥) ورد اللفظ اللاتيني *haecceitas* كترجمة للعبارة الأرسطيّة: *tode ti*. ويمكن ملاحظة التقارب اللفظيّ هاهنا مع القول: هذه أو هذا (أو ربّما حتّى مع اشتقاق مصطلح مثل هذيّة إذا ما جاز استخدام مثل هذا التعبير الغريب باللغة العربية)؛ وذلك للإشارة إلى المعنى المتوخّى من عبارة أرسطوطاليس: tode ti. وقد وُضع هذا الاشتقاق اللاتينيّ للمصطلح *haecceitas* من قبل دونس سكوتس في *Ordinatio II*, d.3, p.1, q.2, n.48.

(٢٦) أحيل الباحث إلى التحقيق النقديّ لنصّ أرسطوطاليس التأسيسيّ في المتافيزيقا، انظر،
Aristotle, *Metaphysics*, ed. W. David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1924), books VII, XI (Zeta, Theta).

['le fait/pour une chose d'être ce qu'on-a-dit qu'elle est'

'what it was for something to be the thing it is'].

ومثل هذه المفاهيم والألفاظ الأرسطيّة المبهمة تحوّلت إلى تفريقٍ واضح وجليٍّ في الفكر الأنطُلوجيّ السينويّ بين **الوجود والماهيّة**، أو فيما ورد عن حكماء السكولاستيّة من بعده في الاختلاف بين *essentia* و *existentia*. حتّى لو قلنا في هذا السياق بأصالة الماهيّة وأسبقيّتها على الوجود، عندها نشير إلى الوجود المتعيّن المتلاصق مع موجوديّة الموجودات. ولكن، حينما أتكلّم عن الماهيّة، حتّى ولو كان مثل هذا المنطق يتعلّق بالتبحّر الذهنيّ أو الاعتباريّ في التساؤل حول «ما هو هذا الشيء أو ذلك؟»، والوصول من خلال هذا إلى عدّة حمليّات تسمح لي بالتكلّم عليه، لا تزال مثل هذه الماهيّة المستحصل عليها في هذا السياق المنطقيّ متّصفة بالوجود.

إنّ تعيّن الأشياء ما هو إلّا تجلٍّ يتخطّى حدود هذه الأشياء. فعينيّة الأشياء ليست هي فقط الحدّ الذي يحصل تحدّد هويّتها من خلاله؛ بل هي بداية تفتّحها وتكشّفها للناظر إليها، كما هي تتجلّى بما هي عليه في ذاتها، ولكن مع كون هذا التجلّي يعود دائمًا إلى الغياب. التجلّي يعشق **الغير** *l'altérité/autrui*/otherness، أي أنّه يتفتّح على ما هو مغاير له، بحيث إنّه قد لا يمكن له أن يصبح تمظهرًا أو تجلّيًا إلّا إذا احتجب وغاب، ليعاود عندها التفتّح.

إذا تكلّمنا عمّا يحدّ الأشياء على أنّه سلبٌ ونفي، نتكلّم عن حدود الأشياء على أنّها أيضًا تجلٍّ، أي تفاعل من خلال عودتها إلى دائرة كينونتها التي تمتدّ في أفق أبعد من ذلك الذي يحدّها.

عندما نتكلّم عن عينيّة الوجود، فإنّ كلّ تعيّن هو سلبٌ أيضًا ونفيٌ من خلال التحديد، من حيث إنّ الشيء الذي يُحدّ، يُفصل بذلك عن دائرةٍ ما من دوائر الكينونة. وفي هذا إنكار لإمكان تعدّي هذا الشيء الحدّ الذي يحدّده.

إذًا، ما لا حدّ له ولا رسم له، هو غير متعيّن إلّا بكونه ذاته. تثبت الكينونة عندها بالقول إنّ هنالك وجودًا ما ذات طبيعة مبهمة، بدلًا من انعدام الموجوديّة، أي أن نقول فقط هنا، *il y a*/there is/*es gibt Sein* من دونِ أيّ تعليقٍ إضافيّ. بل ربّما كان الصمت أولى، **هنالك! هناك! ههنا!... هو...**

يتحوّل الفكر الأنطُلوجيّ هنا نحو التأمّل بهذه الواقعة *Ereignis* التي يتفتّح فيها الوجود

بحقائقيّتــه، ويتجلّــى الفكر عندها كحمد وشكــر[٢٧] في خِضمّ الضيــق الوجوديّ والقلق الكينونيّ.

الوجود-الكينونة؟

التفكّــر بواجــب الوجود بذاته يمكــن أن يحصل عبر تأمّــلات تبتعد عن الفكــر السببيّ أو العلاقــات السببيّة، وعن القــول بالصدور أو الفيض، من المسائــل الكُزمُلوجيّة القديمة التي حوّلــت الأنطلوجيــا الكلاسيكيّة، من دون مداورة أو توسّط معــرفيّ، إلى ثيولوجيا. أعتقد أنّ لهــذا الأمرِ بعــدًا تاريخيًّا نصّيًّا، كــون معالجة مسألة الوجود كجوهــر *ousia*، من خلال الشروحــات التي وضعت حــول الإرث الأرسطيّ، مرّت موازيــة بالتعليقات على الكتاب المعروف بـ'**الأثولوجيــا**'، والذي نُسب إلى أرسطوطاليس. ينحى هذا الشقّ من التفكير نحو التأمّــل **بواجب الوجــود بذاته** من منطلق أنّه **كائن موجود لا يمكــن إلّا أن يوجد**، وليس من حيث كونــه **وجود موجــب** لا يصلح القــول فيما يخصّه أكثر مــن ذلك أي **وجــود واجب**... ومن دونِ أيّ تعليــقٍ إضــافيٍّ! - بــلا كيف؟ ولا لمــا؟ - وفي هذا المسار مــن التفكّر في الوجود تفعيــلٌ لإمكانيّة الانتقال عندها من الفكر الأنطُلوجــيّ إلى المنطق الوضعيّ الثيولوجيّ، أي بــأن نتكلّم عن المطلق، أي الصانع والبارئ والمبدع لهذا العالم. القول، **واجب الوجود بذاته**، يحمــل إذًا معــانٍ متعدّدة، أُحدها يدلّــل بالعموم على الطبيعة المبهمة لمــا لا ماهيّة له. وكما تفضّل به سماحةُ الشيخ شفيق جرادي مشكورًا، في مداخلته القيّمة حول هذا المقال، وفي الإشــارة إلى المنعطفات الفكريّة التي واكبت ما يرد في تاريخ الفلسفة العربيّة والإسلاميّة في هذا السياق،

> عندمــا يُستخدم مصطلح الوجود، يُقصد به ظاهرة مغايرة للكينونــة، أو ما يسمّى عالم الأمر، أو الذي له إبداعٌ دفعيّ، بمعنى أنّه وجد دفعةً واحدة بدون تدرّج، وأنّ كلّ وجود له منحى تدرّجيّ هــو كون، وهو بذلــك ينتمي إلى إطارِ ما يسمّى الدنيا، أو بتعبيرٍ آخر، عالم الخلق. وكلّ ما له بعالم الخلق صلة يسمّى عالم الكون، بخلافَ عالم الأمر، الذي هو من مواصفات كلمة وجود أكثر.

تعقيبًــا على ذلك، وكما ذكرت أيضًــا أعلاه (**في الخانة الثالثة** مــن **هوامش هذا المقال**)، فــإنّ التأمّل بمطالب الترجمة في فهم الاتّجاهات الداخليّة للفكر الأنطُلوجيّ، ربّما قد يدفعنا،

---

(٢٧) يلحظ هايدغر هنا التشابه بين لفظي يُفكّر *Denken*, think، ويشــكر *Danken*, thank، والتقارب اللغويّ والمفهوميّ بينهما في الألمانيّة والإنكليزيّة.

أوّلًا، إلى ترجمــة المصطلــح الألمــانيّ *Sein* باللفظة **كينونة في** اللغة العربيّــة. ولكنّ المغزى من كلمــة **وجود**، بما لها من معانٍ غنيّة في تاريخ فلسفــة ما بعد الطبيعة ضمن الفكر الإسلاميّ، المكتــوب في المقام الأوّل باللغة العربيّة، يجعلنا نتردّد في استخدام لفظة كينونة فقط للدلالة علــى ما يبتغى من القول: *Sein*. لذلك وجب عدم حصر استخدام مصطلح الوجود لترجمة اللفظــة existence/*exister*، وذلك لجواز تطابقه أيضًا مع القــول: being/*être*. وما يُصطلح علــى تسميته وجود، استُخدم في إطــار الإرث الفلسفيّ المكتــوب بالعربيّة للدلالة بشكلٍ وافٍ واضح وصريح على ما يراد به من هذا القول في سياق المباحث الأنطُلوجيّة. ومصطلح الوجود له كذلك دلالات متافيزيقيّة وجوديّة هامّة لما يُبرزه من ترابط في الاشتقاق مع الوجد، أي العشــق، ومــع **الوجدان** – أو ما يمكن أيضًا الدلالة عليــه في هذا المقام الفلسفيّ بالعبارة: *L'amour ontologique* – ومثــل هــذه الظاهرة اللغويّة الاشتقاقيّة تتشابك معرفيًا مع ما أسماه الإغريــق *agape*، وما لهذا المفهوم من تفاعلات مع **الوجد الوجــوديّ** وحميميّة **الوجدان**، من حيث هو **عشــق محبّة**. وربّما لهــذا القول علاقة أوثق مع الوجود أو الحدوث من خلال **الوجد التكوينــيّ**، أكــثر ممّا أشــار إليه قدماء اليونان أيضًــا باللفظة *erôs*، وما لهذه مــن تبعات نفسيّة وجسدّية دفينة في تحصيل التوليد.

إذًا، قد يكون مثل هذا التردّد، الذي أبرزته هنا، في وضع الترجمات حول مصطلحات الوجــود والكينونة، ناتجًا، ربّما، عن عدم توفّر سبــلٍ وافية، حتّى الآن، للتفكّر بالذي يصبح ســؤالًا أساسيًــا – أي مسألــة الوجود والكينونــة – كونها دائمًا تنسحــب من تمكّن الذهن بالتكلّــم عنها. فهي في انسحابها من إمكانيّة الإحاطة بها، من خلال الفكر، تطرح نفسها بشــكل ديموميّ كسؤال؛ فتعطي للفكر وجهة دائمة، من حيث إنّه يتّجه بشكلٍ انجذابيّ إلى ما يغيب ويحتجب وينسحب من دوائر الظهور والكشف والحضور.

العودة إلى الفكر الأنطُلوجيّ؟

بعد الذي استعرضناه في هذا المقال، يمكن القول بأنّ فكر هايدغر قد يفتح بعض المجالات الجديدة للتفكّــر بقضايا الألوهيّة، عبر السعي للتفكيك النقــديّ لتاريخ المتافيزيقا وعلاقتها الوثيقــة بالثيولوجيا. وهذا لكونه [أي هايدغر] يتصوّر بــأنّ فهمنا للألوهيّة لم يحصل بعد، كوننا في حالة انحدار كبير على المستوى الأنطُلوجيّ والتأمّليّ والفكريّ، والذي يواكب، في ضعفه، اشتدادَ ممكنات القدرات التقنيّة وقواها الفاعلة، من خلال تمظهر ماهيّة التكنُلوجيا، وتأطيرها لفهم الوجود وتملّك الموجودات.

أشار هايدِغر في مقابلة شهيرة أجرتها معه مجلّة دِر شبيغل (*Der Spiegel*)[٢٨] بشكلٍ غامض ومبهــم إلى أنّ فقــط إله يمكن أن يُخلِّصنا (قال إله، ولم يقل الله): *Nur noch ein Gott kann uns retten* / only a God can save us

ذكــر هايدِغر بأنّ هنالك خلاصًــا مــا يمكن أن ينتظر، ولكن ليس بمعناه الأخرويّ. لكن لماذا نحن بحاجة إلى أيّ خلاص؟ هل الخطر يظهر مع تسلّط الوجهة الكمّيّة التقنيّة الآليّة في تأطير إنسانيّة الإنسان، وفي كيفيّة فهم الوجود والموجودات بأكملها؟ وهل في ذلك دلالاتٌ مستبطنة إلى كونِ التفكّر بفناء الإنسان الدنيويّ متداخل مع استعادةٍ للتأمّل بالألوهيّة في ظلّ التكنُلوجيا المعاصرة، وترابطها الجدليّ بمصير الحياة، وبتقارب فكرةِ الحفاظ على الأرض مع الأمل بالخلاص؟

يُــبرِز هايدِغر هنا تأمّله بهــذا الهاجس الوجوديّ المعاصر من خلال نظرته العامّة إلى عالم ما بعد الحرب العالميّة الثانية، في وسط الحرب الباردة. نراه هنا يشير إلى الضيق الوجودي في ظلام هذا العالم الحالك الطويل. نجد ذلك الفيلسوف الألمانيّ يتفكّر بموطنه المقطّع الأوصال في خضــمّ صــراع الأمم الكبير؛ نــراه كذلك يدلّل، بالمــداورة والموارَبــة، إلى الأزمة الفرديّة الشخصيّة التي ألمّت به بعد الحرب، وذلك نتيجة لعلاقته الشكليّة بالنظام النازيّ في بدايات الثلاثينات من القرن العشرين، إبّان تولّيه منصبه الأكاديميّ الرفيع في جامعة فرايبورغ – ولا زالــت هذه المسالة السياسيّة، المبهمة والمعقّدة، تتسبّب بهجمات ناقدة وقاسية (أو في بعض الأحيــان حتّى حاقدة) تجاه فكر هايدِغر الفلسفيّ؛ وفيها كذلك تطاول عنيف على شخصه كفرد ومفكّر[٢٩].

لقــد تلازمت نظرة هايدِغــر إلى الهواجس الوجوديّة المعاصرة مــع تمظهر فعليّ وواقعيّ لقــدرات وطاقات تدميريّة ونوويّة هائلة، وأزمات بيئيّة عديدة، لم يكن لها ممكنات التمظّهر لولا تكشّف ماهيّــة التقنيّة من خلال التغييب التاريخيّ لمسألة الكينونة والوجود عن الفكر والتأمّــل وهجرها *Seinsverlassenheit*. نراه كذلك يقول بأنّنا لا زلنا عالقين في واقعنا المعيش بتمظهــرات المِتافيزيقــا من خــلال التكنُلوجيا، على الرغــم من أنّنا وصلنــا، الآن، إلى آخر

(٢٨) المقابلــة أجريــت مع هايدِغر في ٢٣ أيلول (سبتمبر) من العــام ١٩٦٦، وتمّ نشرها في ٣١ أيار (مايو) من العام ١٩٧٦ [أي، بعد وفاته، في تاريخ ٢٦ أيار (مايو) ١٩٧٦]. انظر،
Martin Heidegger, 'Nur noch ein Gott kann uns retten', *Der Spiegel*, 31st May 1976, pp. 193-219.

(٢٩) انظر في هذا السياق، إلى ما ورد منذ فترة قريبة، في الكتاب التالي،
Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (Paris: Albin Michel, 2005).

إمكانيّـات هذه الحالة المتافيزيقيّة، لأنّ الوجود، في مثل هذا الضيق، سيحتّم علينا أن نطرح السؤال الأساسيّ في التأمّل الفكريّ حول كينونتنا ووجودنا من باب طلب الخلاص.

كان لفلسفـة هايدغر ترابط حميميّ مع فكرة الأرض، ومع ما لهذه من علاقة تفاعليّة مـع مفهوم الأمّة، أو القـوم *Volk*، الذين يستوطنوها عبر مرور الأجيال، حيث أفق تواصلها يساهـم في تأسيس الحسّ الوجـداني الجماعيّ والوعي التاريخيّ القوّمـيّ. ولكنّ مثل هذه الرؤيـة لا ترتبط بفكـرة العصبيّة الاجتماعيّة من المنطلق العنصـريّ، كما درج ساسة الألمان على التكلّم به، منذ بدايات الثلاثينات وإلى نهاية الحرب في الأربعينات، من خلال المصطلح *Volksgemeinschaft*.

فكـر هايدغر ريفيّ أكثر من كونه مدينيّ. ونراه بذلك يستمدّ إلهاماته من خلال معاشرة الفلاحين والمزارعين، بدلًا من التوجّه إلى أصحاب الحرف الصناعيّة والتقنيّة، أو إلى طبقات عمّـال المصانع، وما لهذه من ترابط مع تشكيل نُظُم البروليتاريا في عصره(٣٠). ونلمح هذه النزعة الريفيّة الرومنسيّة في فكره من خلال عشقه للأقاليم الطبيعيّة والأحراش، واستوطانه كذلك، كلّما سنحت له الفرصة، في كوخه الشهير *Die Hütte* الواقع في سلسلة جبال الغابة السـوداء *Schwarzwald* الخلّابـة، في مقاطعة تودتناوبـرغ *Todtnauberg*، مـن محافظة بادن *Baden*، جنوب غرب ألمانيا...

هذه الظاهرة الوجوديّة الكينونيّة لها دلالاتها العميقة بما يخصّ استفحال أخطار العدميّة *Nihilismus*. أخـيرًا، نجده [أي هايدغر] يقول، «إنّ هنالـك جيلًا قادمًا سيستطيع أن يتفكّر بالألوهيّـة، ومن خلال انتظار قدوم الفكـرة الأخيرة حول ما يسمى إله (ما أسماه هايدغر: **الإلـه الأخير** *Der Letze Gott*)(٣١) وذلك من خارج إطـار المتافيزيقا، وترابطها بعينها (ومعها كذلـك الثيولوجيا) بالتقنيّة والتكنُلوجيا». هذه القراءة لتاريخ الفلسفة تبقى غامضة ومُجتزأة وغـير مكتملة؛ وتعترضها في منعطفاتها المعقّـدة، وفي مداوراتها الدقيقة أو المبهمة، الكثير مـن الصعـاب والإشكاليّات؛ إلّا أنّها كذلـك تُقدّم ممكنات تجديديّة ونقديّـة لإعادة تفعيل

(٣٠) انظـر، وفي هـذا السياق إلى تحليلات جاك دريدا Jacques Derrida حول فكـر هايدغر، ومقارنته الجدليّة مع كتابات ماير شابيرو Meyer Shapiro:
Jacques Derrida, 'Restitutions de la vérité en peinture', in *La vérité en peinture* (Paris: Falmmarion, 1978), pp. 293-436.

(٣١) انظر،
Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis), Gesamtausgabe 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), §§ 23-256.

الفكر الأنطُلوجيّ في ظلّ الاستجابة للمتطلّبات المعرفيّة والفكريّة التي يفرضها علينا التقدّم الهائــل في العلوم والتكنُلوجيا، وما لهذه من تبعات فاعلة في تحديد ممكنات وشرائط وجود الإنسان والكائنات الحيّة على كوكبنا الأرض.

في ختــام هذا المقال، نطلق دعوةً متواضعةً إلى استعــادة التأمّل بممكنات وشرائط تفعيل الفكــر الأنطُلوجيّ في المحاورات الفلسفيّــة، مع الأخذ بعين الاعتبار أيضًا الدور التواصليّ والإلهامــيّ الــذي لا زال يمكن أن تلعبه القراءة التأويليّة التجديديّــة للتراث المتافيزيقيّ الذي وضعــه الحكمــاء، من قدمــاء أهل النظر باللغــة العربيّــة، في سياق تطوّر وارتقــاء الحضارة الإسلاميّة.

نعــود هنا، كمــا فعلنا في افتتاحنــا لهذا المبحث الفلسفــيّ، في بداية المقــال، إلى حوار أفلاطون حول السفسطائيّ (*Sophist* 244a)[٣٢]، لنقول معه من جديد،

> مــن الظاهــر أنّكم تدركــون، منذ زمن طويــل، ما تبتغونه مــن القول: وجــود (*on*)، أمّا نحن، الذيــن كنا نعتقد بأنّنا فهمنا المعنى المراد من هــذه اللفظة، نجد أنّ أنفسنا قد وقعت هنا بالحيرة من أمرها...

(٣٢) انظر،

Plato, *Theaetetus, Sophist,* trans. Harold North Fowler, Loeb Classical Library Volume VII (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1921).

البنية الأساسيّة للتفكير المِتافيزيقيّ في الإسلام[1]

توشيهيكو إيزوتسو[2]

ترجمة: محمود يونس

للحقيقة المتافيزيقيّة، بحسب مدرسة وحدة الوجود، بُعدان بلحاظ تعيُّنها أو عدمه. فإذا اعتُبر عالم المظاهر، حيث التعيُّنات، في علاقته بالحقّ، فهو واقعيٌّ تمامًا، أمّا إذا ما لوحظ كقائم بذاته فهو زائفٌ وباطل. ولا ينبغي لمعرفة عالم المظاهر، وهي معرفة ماهويّة، أن تحجب المعرفة بالأساس النهائيّ للواقع، وهذه معرفة لا تتأتّى إلّا حضورًا. هنا يتسلّط العارف على البعدين عندما تذوب أناه في الحقّ فيتّحد الذات والموضوع، وتُدرَك الوحدة في عين الكثرة، في نحوِ معرفةٍ يبقى عصيًّا على الاصطلاحيّة الماهويّة التي لا ترى بين ما هو إبستِمُلوجيّ وما هو أُنطُلوجيّ سوى البون والتمايز.

على العكس من الفلسفة الغربيّة التي تتقدّم بقراءة تاريخيّة متجانسة، انطلاقًا من جذورها عند ما قبل السقراطيّين ووصولًا إلى أشكالها المعاصرة، فإنّك لا تجد في الشرق تجانُسًا تاريخيًّا مماثلًا. بإمكاننا أن نتكلّم عن الفلسفات الشرقيّة، فقط، بصيغة الجمع.

ولكون الحالة كذلك، فإنّه من المهمّ، برأيي، أن تُدرَس الفلسفات الشرقيّة بنحوٍ منظوميّ بغيةَ الوصول إلى إطار بنيويّ شامل، إلى نوع من المِتافلسفة للفلسفات الشرقيّة، تصل من خلاله، هذه الفلسفات، إلى مستوًى من التجانس البنيويّ.

(١) نصّ محاضرة أُلقيت في المؤتمر الخامس لفلاسفة الشرق والغرب في هاواي (١٩٦٩). كان موضوع المؤتمر الأساسيّ هو اغتراب الإنسان الحديث. وتُشكّل المحاضرة الفصل الأوّل من كتاب لإيزوتسو صدر لاحقًا تحت عنوان **مفهوم الوجود وحقيقته** *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971).

(٢) (١٩١٤–١٩٩٣م) من المرجعيّات البارزة في دراسة الفلسفات الشرقيّة، ومنها الإسلاميّة. كان ضليعًا بأكثر من ثلاثين لغة وقام بترجمة القرآن إلى اليابانيّة. من أعماله **مفهوم الوجود وحقيقته**، **المفاهيم الأخلاقيّة–الدينيّة في القرآن**، **دراسة مقارنة للمفاهيم الفلسفيّة الأساسيّة عند الصوفيّة والتاويّة**، وكتاب **الله والإنسان في القرآن** الذي تُرجم إلى العربيّة مرّتين؛ (حلب: دار الملتقى، ٢٠٠٧)، ترجمة عيسى العاكوب و(بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٧)، ترجمة هلال محمّد الجهاد.

بـكلام آخر، قبل أن نبدأ بالتفكـير في إمكانيّة الفهم المثمر بين الشـرق والغرب، فعلينا أن نُفعِّـلَ فَهمَنا الفلسفيّ في حـدود التقاليد الفلسفية الشرقيّة نفسها. من هذا المنطلق، أُزمِعُ مقاربةَ مشكلة البنية الأساسيّة للتفكير المِتافيزيقيّ في الإسلام.

لقـد أنتج الإسلام في تاريخه الطويل، عددًا من المفكّريـن الفائقين وتنويعةً من المدارس الفلسفيّة. ولسوف أركّز، في هذا المقام، على واحدة من هذه المدارس فقط، ولعلّها أهمّها، وهي مدرسة «وحدة الوجود». يرجع هذا المبدأ، وحدة الوجود، إلى ابن عربيّ، الفيلسوف – الصـوفيّ الذي عاش في القرنين الحادي عشر والثاني عشر (١١٦٥ – ١٢٤٠) في إسبانيا. وقد مارس المبدأ المذكور تأثيرَه الهائل على أغلبيّة المفكّرين المسلمين، وبخاصّة في إيران في الحقبـات التي تمتدّ من القـرن الثالث عشر إلى القرنين السادس والسابع عشر، حيث وجد تقليد التفكير المِتافيزيقيّ الإسلاميّ ذروته واكتمالَه في فكر صدر الدين الشيرازيّ، المعروف بملّا صدرا (١٥٧١–١٦٤٠).

بذا يكون حديثي اليوم محدودًا للغاية في مداه، ومن كلتا الناحيتَين؛ التاريخيّة والجغرافيّة. إلّا أنّ المشـاكل التـي أجدُني في وارد مناقشتها، هي من النوع الـذي ينتمي إلى أكثر الأبعاد أساسيّةً في التفكير المِتافيزيقيّ بشكل عامّ. علاوةً على ذلك، فإنّني أودّ أن أشير إلى أنّ مدرسة ’وحـدة الوجود‘ ليست شيئًا من الماضي بالنسبة إلى الإسلام. بل إنّ التقليد ما يزال مفعمًا بالحيـاة في إيران اليوم. بأيّ الأحـوال، أتمنّى أن يُسلّط عرضي للمسائـل بعضَ الضوء على موقع إيران في عالم الشرق الفلسفيّ.

وفي سياق الإحالة على واحد من أجلى ملامح الفكر الإيرانيّ في الحقبات التي ذَكَرتُ، فمن أولى الأشياء الإشارةُ إلى السعي المُطّرد وراء أمرٍ أزليّ ومطلق يتخطّى عالم الأشياء النسبيّة والمتصرِّمـة. والأمرُ، مَصوغًـا على هذا النحو، لا يعاند البديهة أو يخالفها؛ بل هو، في واقع الأمر، خاصّةٌ تتسالم عليها كلّ الأديان تقريبًا. المهمّ في المقام، من ناحية أخرى، كونُ المسألة قد أُثيرت، في الإسلام، بلغة **حقيقة الوجود**؛ المحور هنا هو ’الوجود‘.

ولتبيـان الأهمّيّة الحقيقيّة لهذه الفكرة في سياقٍ تاريخيّ، فعليّ أن أشرح، باقتضاب، ما يُعـرَف في الغرب بأطروحة ’عَرَضيّة الوجـود‘ المنسوبة إلى ابن سينا (٩٨٠–١٠٣٧). وقد كان ابن رشد (١١٢٦–١١٩٨) أوّل من نسب هذه الأطروحة السيّئة السمعة إلى ابن سينا، وقد تابعه في ذلك توما الأكوينيّ. وفي ضوء ما نعرفه الآن عن الفكر السينويّ، فإنّ فهمَهم كان سوء فهم. إلّا أنّ الموقف السينويّ، كما فهمه ابن رشد والأكوينيّ، لعب دورًا كبيرًا، لا

في الشرق فحسب، بل في تاريخ الفلسفة الغربيّة أيضًا.

في الواقــع، فإنّ مفهوم «الوجــود»، بما هو موروثٌ من الفلسفة اليونانيّة، ومنذ المراحل الأولى لتطــوُّر الفلسفة الإسلاميّة، كان أكبر معضلة متافيزيقيّة واجَهها المفكّرون المسلمون. وبعد أن أثارها الفارابي (٨٧٢-٩٥٠) بصريح القول لأوّل مرّة، عَرَضَ لها ابن سينا بشكل استثنائــيّ في إعلانه أنّ الوجود «عَرَضٌ للماهيّة». ما يجدر بنا طرحه، الآن، من سؤالٍ هو: ماذا أراد ابنُ سينا من العبارة المذكورة؟ لا مناص من إيضاح هذه النقطة الآن.

نحــن نستعمل، في لغتنا المتداولة، قضايا يكون موضوعُها اسمًا ومحمولها صفة. نقول، مثــلا، «الوردةُ بيضاء»، «الطاولة بنّيّة»، إلخ. علــى نفس الطراز، نستطيع أن نُحوّل القضيّة الوجوديّة، مــن قبيل «الطاولة تكون»، أو«الطاولة توجــد»، إلى «الطاولة موجودة». بذا، يكــون الوجــود نعتٌ يدلّ على كيفيّة الطاولة، وتكون قضيّــةُ «الطاولة موجودة» على قدم المســاواة مع قضيّة «الطاولــة بنّيّة»، إذ في الحالتَين، يكون الموضــوع اسمًا يدلّ على جوهر اسمه «الطاولة»، في حين يكون المحمول نعتًا دالًا على خاصّة أو عرض في الجوهر.

إنّه عند هذا المستوى، وعنده فقط، يحكي ابن سينا عن الوجود بأنّه «عرضٌ» للماهيّة. بتعبير آخــر، يكون كلامُنا في عرضيّة الوجود معقولًا فقط علــى مستوى التحليل اللغويّ، أو المنطقــيّ، للواقع. في المقابل، فاتت ابنَ رشد، وتوما الأكوينيّ، قراءةُ الأطروحة السينويّة على هذا النحو. لقد قدّروا أنّ «الوجود»، في فكر ابن سينا، يجب أن يكون خاصّيّةً قائمةً في الجوهــر، لا علــى مستوى التحليل المنطقيّ أو اللغويّ للواقــع فحسب، بل في نفس بنية الواقع الخارجــيّ، الموضوعيّ. أي إنّ «الوجود»، بحسب ابن سينا، يجب أن يكون عرضًا مقوليًّــا، أو حمليًّا، يُفهــم بمعنى *ens in alio* (وجودٌ في ما ســواه)، أي، خاصّيّة حقيقيّة تُقيّد الجواهر الحقيقيّة، تمامًا كغيرها من الخاصّيّات العاديّة، كالبياض في الوردة، البرودة في الثلج، أو البنّيّة في الطاولة.

ومــن الطبيعيّ أنّ الموقــف السينويّ، مفهومًا على هذا النحو، يقــود تلقائيًّا إلى خلاصة تافهة؛ على الطاولة أن توجد قبل أن تكون موجودة، تمامًا كما على الطاولة أن توجد قبل أن تكون بنّيّة، أو سوداء، أو غير ذلك. هذا هو لبّ النقد المتوجّه إلى الأطروحة السينويّة من قبل ابن رشد وتوما. وقد كان ابن سينا واعيًا تمامًا لمحذور إساءة قراءة أطروحته بهذا الشكل. لذا أصــرّ على عدم خلط «الوجود» كعرض، مع الأعراض المعهودة، من قبيل البياض والسواد، إلخ. وقد أكّد على كون الوجود نوعًا فريدًا ومميّزًا من الأعراض، إذ الحقيقة الخارجيّة، المُعبَّر

عنها بالقضيّـة «الطاولة موجودة»، تقدّم صورةً مختلفةً تمامًا عمّا توحي به الصورة القضويّة للتعبير.

إلّا أنّـه [ابن سينـا] لم يوضح بنيةَ هذه الحقيقة الخارجيّة (الخارج–ذهنيّة) التي تتخطّى ما تعنيه القضيّة المنطقيّة، بل أحيلت المسألة إلى اللاحقين من الفلاسفة لمعالجتها. وبالفعل، فإنّها حازت، في المراحل التي تلت ابنَ سينا، أهمّيّةً فائقة فتعدّدت الآراء في شأنها.

أمّـا فلاسفةُ المدرسة قيـد المعالجة، فقد ذهبوا، فيما ذهبوا إليه، إلى موقف يتبدّى، للوهلة الأولى، جريئًـا أو غريبًـا جدًّا. هم اعتبروا، بل أصرّوا على أنّ قضيّة «الطاولة موجودة»، في فضـاء الحقيقة الخارجيّة، وكما نفهمها في حيثيّة علاقة الجوهر بالعرض، هي قضيّة لا معنى لهـا؛ لا وجود، في الواقـع الخارجيّ، لجوهر قائـم بذاته اسمه الطاولة، ومـا من «عرض» حقيقـيّ، كذلك، اسمـه «الوجود» يقـوم في الجوهر. تصير ظاهـرة الطاولة التـي يُقيّدُها الوجود نوعًا من الصورة الظلّيّة، أمرًا ليس بالوهم كلّيًّا، إلّا أنّه يقترب من طبيعة الوهم. من هـذا المنظور المُحدَث، تصير الطاولة، و«الوجود» الـذي يعرضها، أقرب إلى ما يتراءى لنا في الأحلام.

لا يريـد فلاسفتنـا القول، إنّ عالم الواقـع، كما ندركه في خبرتنا اليقظـة، ليس بحقيقيّ أو أنّـه لا يعدو كونَهُ حُلُمًا. وليس مرادهم القول، إنّ قضيّة «الطاولة موجودة» لا تشير إلى أيّ نـوعٍ من الحقيقة الخارجيّـة. ثمّة، حتمًا، مضارعةٌ لبعض الواقع. مـا هم بوارد بيانه هو اختلافُ بنيـة الواقع الخارجيّ، المطابقة لهذه القضيّة، عن ما تقترحه صورة القضيّة نفسُها. «الوجـود» هو الواقعيّة الوحيدة في هذا المجال. أمّـا الطاولة فما هي إلّا تقييد داخليّ لهذه الواقعيّـة؛ إحدى تعيّناتها. لذا وجب على الموضوع والمحمول، في نطاق الواقع الخارجيّ، تبـادل المواقع، بحيث تكفُّ «الطاولة»، وهي الموضوع المنطقيّ أو اللغويّ لقضيّة «الطاولة موجودة»، عن كونها موضوعًا لتكون محمولًا؛ لتكون عرضًا يقيّد الموضوع الحقيقيّ، وهو «الوجود»، في شيءٍ مُحدّد. في حقيقة الأمر، إنّ كلّ ما يُسمّى بـ«الماهيّات»، كالكون طاولة أو كالكـون وردة، إلـخ، ليس، في الواقـع الخارجيّ، سوى «أعراض» تُقيّـد وتحدّ الواقعيّة الوحيدة الفريدة، وهي «الوجود»، في أشياء معدودة.

إلّا أنّ هكـذا رؤية للواقع لا تتيسّر للوعي الإنسانيّ طالما لبثَ عند مستوى الخبرة اليوميّة العاديّـة. لولوجهـا، ينبؤنا فلاسفة هـذه المدرسة، على الذهن أن يختبر تحـوُّلًا كلّيًّا في ذاته. علـى الوعي أن يتعالى على بُعد الإدراك العاديّ، حيث عالمُ الكون يُختبرُ كمُتكوِّنٍ من أشياء

صلبة، قائمة بذاتها، تمتلك لُبّها الأنطُلوجيّ الذي نُسمّيه بالماهيّة. يجب أن ينشأ في الذهن نوع مختلف تمامًا من الوعي يتبدّى العالمُ على ضوئه بلون جديد. إنّه عند هذه النقطة،، حيث تلتفت الفلسفة الإيرانيّة شطرَ العرفان، إلى الحدّ الذي يُعلن فيه فيلسوفٌ كالملّا صدرا أنّ أيّ فلسفة لا تبني على الرؤية العرفانيّة للواقع هي مجرّدُ عبثٍ فكريّ. بمتين العبارة، فإنّ الفكرة الأساسيّة هنا هي أنّ أيّ رؤية متافيزيقيّة متكاملة للعالَم تكون ممكنةً فقط على أساس علاقة فريدة بين الذات والموضوع.

نلاحظ في هذا النحو من الترابط، في الفلسفة الإسلاميّة، بتنويعتها المذكورة، كما في غيرها من الفلسفات في الشرق، أنّ المتافيزيقا – أو الأنطُلوجيا – لا تنفصل عن الحالة الذاتيّة للإنسان، بحيث يُدرَك الواقع عينه متفاوتًا بحسب درجات الوعي.

ويُعبَّر عن مسألة العلاقة الفريدة بين الذات والموضوع، كما نجدها في الإسلام، بمسألة **اتّحاد العالم والمعلوم**. وبغضّ النظر عمّا يحصل لموضوع المعرفة، فإنّ أعلى درجات المعرفة تتأتّى عندما يصير العالم – الذات الإنسانيّة – متّحدًا تمامًا ومُتماهيًا مع الموضوع، بحيث لا يميّز بين الاثنين مائز، إذ التمايز، أو التفاصُل، هو البُعد، والبُعد في العلاقة الإدراكيّة يعني الجهل. فالإدراك الأتمّ لا يتحقّق طالما بقيت بين الذات والموضوع أدنى درجات التمايُز، أي طالما هناك موضوع وذات ككيانَين مستقلّين. هنا لا محيص، فيما خصّ موضوع أو غرض المعرفة، من ملاحظة أنّ أسمى موضوعات المعرفة، عند فلاسفة هذه المدرسة، هو «الوجود»[٣]. وبحسب ملّا صدرا، أبرز وجوه هذه المدرسة، فإنّ المعرفة الحقيقيّة بالوجود لا تحصل من خلال البرهان العقليّ، بل من خلال نوع خاصٍّ من الحدس. إنّ هذا النمط من الإدراك، في رؤية الملّا صدرا، يتكوّن تحديدًا من معرفة «الوجود» من خلال «اتّحاد العالِم والمعلوم»، أي معرفة «الوجود»، لا من خارج كـ«موضوع» للمعرفة، بل من داخل، من خلال **صيرورةٍ**، أو بالأحرى **كونٍ**، الإنسان «وجودًا» بنفسه، أي من خلال التحقّق الذاتيّ للإنسان.

وجليٌّ أنّ اتّحادًا كهذا بين العالم والمعلوم، لا يتأتّى على مستوى الخبرة الإنسانيّة اليوميّة، حيث تقف الذات، أبدًا، في تقابُلٍ مع الموضوع. إنّ الذات، في هذه الحالة، تُدرك «الوجود» بما هو موضوع فحسب. إنّها تموضع objectify «الوجود» كما تموضع كلّ الأشياء الأخرى، في حين أنّ الوجود، في حقيقته كفعلٍ وجوديّ *actus essendi*، يرفض، بحزم وإصرار، أن

(٣) انظر، صدر الدين الشيرازيّ، الشواهد الربوبيّة، تحقيق جلال الدين الآشتيانيّ (مشهد: مركز نشر دانشگاهي، ١٩٦٧)، الصفحة ١٤.

يكون «موضوعًا»، فـ«الوجود» الموضَعَن إن هو إلّا تشويه لحقيقة الوجود.

يقول حيدر الآمليّ[٤]، أحد أبرز المِتافيزيقيّين الإيرانيّين في القرن الرابع عشر، ما مفاده: عندما يحاول الإنسان أن يُقارب «الوجود» من خلال العقل الضعيف، والأفكار الركيكة، فإنّ عماهُ وتشوُّشَه يتفاقمان.

إنّ الناس العاديّين، الذين لا سبيل لهم إلى الخبرة المتعالية بالواقع، هم أشبه بالإنسان الضرير الذي يحتاج إلى العصا ليمشي بأمان. والعصا التي تُرشد الضرير هنا، ترمز إلى ملكة النُّطق في الذهن. الغريب في الأمر أنّ العصا التي يعتمد عليها الضرير هي سبب عماه. فقط عندما ألقى موسى [عليه السلام] عصاه، انجلت حُجُب المظاهر من أمام ناظريه؛ عندها شاهد، ما وراء الحُجُب، ما وراء المظاهر، روعةَ جمال الحقّ المطلق.

ويقول محمود شبستري، الفيلسوف العارف (القرنين الثالث والرابع عشر)، في ديوانه الأثير **گلشان راز**،

ألقِ عنك العقل [النُّطق]؛ كن دائمًا مع الحقّ،

إذ لا طاقة لعين الخفّاش على التفرُّس في عين الشمس

وكما يقول اللاهيجيّ في تعليقته[٥]، فإنّ العقل (النُّطق) الذي يُحاول أن يرى الحقّ المطلق هو كالعين التي تحاول أن تحدّق في الشمس. إلّا أنّ تألُّق الشمس، حتّى من بعيد، يُعمي عين العقل. وإذ تترقّى عين العقل في مراتب الحقّ، مقتربة تدريجيًا من ساحة المطلق المِتافيزيقيّة، فإنّ العتمة تتّسع إلى أن يقع كلّ شيءٍ في الظلام. ومع اقتراب الإنسان من جوار قدس الحقّ، بحسب اللاهيجيّ، فإنّ النور المشرق الصادر يتبدّى لعين العقل عتمةً. يصير الإشراق، في قَصيّ مداه، مماثلًا تمامًا لصرف العتمة. بعبارة أقلّ مجازيّة، يكون «الوجود»، في صفائه المطلق، وفي عيون الإنسان العاديّ، خفيًّا كما العدم المطلق. لذا يحصل أن يكون أغلبيّة الناس غير واعين لـ«نور» الحقّ الحقيقيّ. وكما في حالة قاطني الكهف في الأسطورة الأفلاطونيّة المشهورة، فإنّهم يظلّون مُكتَفين بالنظر إلى الظلال الملقاة من قبل الشمس. هم يرون الانعكاسات الباهتة للنور على صفحة ما يُسمّى بالعالم الخارجيّ، وهم مقتنعون بأنّ

(٤) انظر، حيدر الآمليّ، رسالة نقد النقود، تحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى (طهران-باريس، ١٩٦٩)، الصفحات ٢٥٩ إلى ٢٦١.

(٥) محمّد لاهيجيّ، شرح گلشان راز (طهران، ١٣٣٧هـ)، الصفحات ٩٤ إلى ٩٧.

هذه الانعكاسات هي الواقع الوحيد.

يُقسِّم حيدر الآمليّ[٦] «الوجود»، في هذا الصدد، إلى (١) «وجود» مطلق محض كالنور المحض، و(٢) «وجود» ظلّيّ ومظلم: نورٌ وظلّ. في عيون المتافيزيقيّ الحقيقيّ، فإنّ الظلّ «وجودٌ» أيضًا. إلّا أنّه ليس الواقع المحض للوجود.

إنّ الحالة الأنطُلوجيّة للصور الظلّيّة، أي الأشكال الموضعنة للوجود التي، في مستوى الخبرة اليوميّة العاديّة، تظهر للوعي الإنسانيّ كأشياء صلبة، قائمة بذاتها هي، بحسب الملّا صدرا[٧]، كـ«السراب الحاكي عن الماء وليس بماء». في المقابل، فإنّ المظاهر، رغم أنّها ذات طبيعة ظلّيّة في ذاتها، ليست خلوًا من الواقعيّة بالكامل. على العكس من ذلك، فهي واقعيّة إذا اعتُبرت في علاقتها مع مصدرها المتافيزيقيّ. في الواقع، فإنّه، في العالم الحسّيّ، لا شيء غير واقعيّ بالكلّيّة. حتّى السراب ليس غير واقعيٍّ بالجملة، بمعنى أنّ الوجود الفعليّ لمدًى متّسع من الصحراء قد حفّز إدراكه. أمّا بالمعنى المتافيزيقيّ، فإنّ الصحراء، وهي الأساس الحسّيّ للسراب، يجب أن تُعتبَرَ كشيءٍ من طبيعة السراب إذا ما قارنّاها بالأساس النهائيّ للواقع.

إنّ هذه المقاربة الإسلاميّة للواقع، وللاواقعيّة عالم المظاهر، سوف تُذكّرنا بسرعة بموقف الفلسفة الفيدانتيّة كما يُمثّلها القول المأثور لشانكارا: «العالم سلسلةٌ من إدراكاتنا ببراهمن»[٨]. لشانكارا، أيضًا، فإنّ عالم المظاهر هو براهمن، أو الحقّ المطلق نفسه كما يتبدّى لوعي الإنسان العاديّ بما ينسجم مع البنية الطبيعيّة لوعي هذا الأخير. في هذا الصدد، فإنّ العالم ليس صرف خيال، إذ تحت كلّ ظاهرٍ يحتجب براهمن نفسه، تمامًا كما أنّ الحبل المُتوَهَّم أفعى في الليل، ليس غير واقعيٍّ بالمرّة، إذ إدراك الأفعى يُحدِثه الوجود الحقيقيّ للحبل. يصير عالم المظاهر غير واقعيٍّ، أو زائف، فقط عندما نعتبره حقيقة قصوى قائمة بذاتها. إنّه ليس زائفًا أو خيالًا بما هو براهمن ندركه بوعينا النسبيّ (غير المطلق)[٩].

وكذلك الأمر في الفلسفة الإسلاميّة، فإنّ عالم المظاهر واقعيٌّ بمقدار ما يُدرَك على أنّه الحقّ بواسطة الذهن الإنسانيّ النسبيّ بانسجامٍ مع بنيته الطبيعيّة. إلّا أنّه زائفٌ وباطل باعتباره أمرًا

(٦) انظر، حيدر الآمليّ، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى (باريس، ١٩٦٩)، الصفحة ٦٢٥.
(٧) انظر، الشواهد الربوبيّة، مصدر سابق، الصفحة ٤٤٨.
(٨) *Vivekacudamani*، الصفحة ٥٢١.
(٩) انظر، S.N.L. Shrivastava, *Samkara and Bradley* (Delhi, 1968), pp. 45-47.

أساسيًّا أو قائمًا بذاته. إنّ المِتافيزيقيّ الحقيقيّ هو القادر على أن يشهد في كلِّ شيءٍ في العالم حقيقةً أساسيّةً تحتيّةً لا تكون مظاهر العالم إلّا تجلّياتها وتعيُّناتها. أمّا المشكلة الآن فهي كيف تُحـرَز هذه الرؤية للحقيقة على سبيل الخبرة الفعليّة؟ تجيب الفلسفة الإسلاميّة في «الوجود» بأنّها تتحصّلُ، فقط، من خلال «الشهود» أو «الذوق» أو «الحضور» أو «الإشراق».

بصرف النظـر عمّا تعنيه هذه الاصطلاحات، وبصرف النظـر عن درجة اختلافها فيما بينهـا، فإنّه من الجلـيّ تمامًا أنّ هكذا خـبرة بالحقيقة لا تتفعّل طالما يظـلّ موضوع الإدراك «موضوعًـا»، أي طالمـا بقي وعيُ الأنا عند الإنسان. فالأنـا الإمبريقيّة هي العائق الأكبر في طريق خبرة «الرؤية بالتحقُّق الذاتيّ»، إذ بقاء الأنا الفرديّة يفرض مسافةً معرفيّة بين الإنسان وحقيقة «الوجود»، ولو كان هذا الوجود وجودَه الخاصّ. إنّنا نقبض على حقيقة «الوجود» فقـط عندما تفنى الأنا الإمبريقيّة، عندمـا يذوب وعي الأنا تمامًا في وعي الحقّ، أو في **الوعي** الـذي هو الحقّ. من هنـا الأهمّيّة القصوى التي تقع، في هذا النوع من الفلسفة، على الخبرة المسمّاة **بالفناء**، أي الإبطال التامّ لوعي الأنا.

إنّ عالم المظاهر هو عالم الكثرة. ورغم كون الكثرة، في نهاية المطاف، لا شيء سوى وجه الحقّ المطلق من حيث يُظهر ذاته، فإنّ من يعرف الحقّ في صورة الكثرة، من يعرف الحقّ في تعيُّناته فقط، يُخفقُ في إدراك الوحدة التحتيّة.

والخـبرة المباشرة بالحقّ، من خلال «التحقُّق الذاتيّ»، تتألّف، تحديدًا، من الإدراك المباشر للحقّ المطلق قبل تعيُّنه في الأشياء المختلفة. ولكي ترى الحقّ في لاتعيُّنه المطلق، على الأنا أن تتخطّى تعيُّنها الماهويّ الخاصّ.

بالتالي، ثمّة وجه إنسانيّ أكيد لخبرة **الفناء** بمقدار ما ينطوي على جهدٍ واعٍ، يبذله الإنسان ليصفّـي نفسه من كلّ حراك الأنا. يقول عبد الرحمن الجاميّ، شاعرٌ وفيلسوفٌ إيرانيّ شهير مـن القـرن الخامس عشر، «أبعـد نفسك عن أناك، وحـرّر ذهنك من رؤيـة الأغيار»[١٠]. و«الأغيـار»، هنـا، تعني كلّ ما سوى الحـقّ. هي المساعي التـي نبذلها لبلـوغ الفناء أو ما نسمّيـه، عمليًّـا، **بالتوحيد**، أو «جعـل الأشياء الكثيرة واحـدًا»، أي الانصباب الذهنيّ على التدبُّـر المطلق. وهو يتوقّف، يشرح الجامي، على **تخليص** الذهن من علائقه مع كلّ ما سوى الحـقّ، سواءً أكان أغراض الرغبـة والإرادة، أو أغراض المعرفـة والإدراك. في الختام، حتّى

(١٠) اللوائح، تحقيق تسبيحيّ (طهران، ١٣٤٢هـ)، الصفحة ١٩.

وعيه بفنائه لا بدّ له أن يزول من وعيه. بهذا المعنى، تقتضي الخبرة بالفناء فناءَ الفناء، أي الزوال التامّ لوعي الإنسان بفنائه[11]. إذ حتّى الوعي بالفناء هو وعيٌ بما سوى الحقّ. إنّه لبليغٌ، هنا، أن لا يُنظر إلى هذا الفناء المطلق، حيث لا أثر لأيِّ وعيٍ بالفناء، على أنّه مجرّد حالة ذاتيّة تتحقّق في الإنسان؛ بل هو، وفي عين الوقت، تحقُّقٌ وتجلٍّ للحقّ في إطلاقه – ولنذكر هنا، عَرَضًا، أنّه يجد نظيره التامّ في فهم بوذيّة الماهايانا للشُّنياتا أو العدم.

لا يمكن إيلاء هذه المسألة عنايةً أوكد، إذ إنّنا لو أخفقنا في فهمها، لفاتنا القبض التامّ على نفس بنية المتافيزيقا الإسلاميّة. إنّ **الفناء**، حتمًا، خبرة إنسانيّة؛ والإنسان هو من يختبره. إلّا أنّه ليس خبرةً إنسانيّةً لا غير. فهو (الإنسان) حين يختبر الفناء، لا يبقى هو. بهذا المعنى، ليس الإنسان موضوع الخبرة. الموضوع هو الحقّ نفسه. بكلام آخر، إنّ الخبرة الإنسانيّة بالفناء **هي** نفسُها تجلّي الحق. إنّها، بالاصطلاح الإسلاميّ، رجحانُ وجه الحقّ الظاهر على وجهه الباطن. وليست خبرة الفناء، في هذا السياق، سوى **فيض** النور المتافيزيقيّ للحقّ.

إنّ قوّة الوجه الظاهر للحقّ تحضر في أشياء وأحداث عالم المظاهر. وإلّا، لم يكن ليكون عالم مظاهر من حولنا. ولكنّ الحقّ، في عالم المظاهر، يُظهِر نفسه، فقط، من خلال الصور النسبيّة، الزمكانيّة. في الوعيّ المطلق للمتافيزيقيّ العارف، في المقابل، فإنّه يُظهر نفسه في إطلاقه الأصليّ المتخطّي كلّ التعيُّنات النسبيّة. وهذا ما يُعرف بالكشف أو المكاشفة[12].

والفناء، بما هو خبرة إنسانيّة، هو اختبار الإنسان الفناء التامّ لأناه، وبالتالي، لكلّ الأشياء التي ارتبطت بالأنا كأغراض إدراك وإرادة. تنسجم هذه الخبرة مع الحدث الروحيّ المعروف في بوذيّة الزِّن بـ«**سقوط الذهن والجسد**»[13]، أي خسران وحدة «الذهن– الجسد»، وهي ليست غير الأنا أو الذات، لأساسها الظاهريّ المتين، وهويّها في قاع العدم الإبستيمو– متافيزيقيّ. بيد أنّ هذا لا يشكِّلُ ذروة الخبرة المتافيزيقيّة، سواءً في بوذيّة الزِّن، أو في الإسلام.

بعد تخطّي هذه المرحلة الحاسمة، يُفترض بالفيلسوف الترقّي إلى مرحلة أعلى تُعرَف في الزِّن بـ «**الذهن والجسد وقد سقطا**»، وفي الإسلام **بالبقاء**، في الحقّ ومع الحقّ. في مرحلة الفناء، فإنّ الأنا الموهومة، أو الذات النسبيّة، تذوب تمامًا في العدم. ويُبعَثُ الإنسان، في المرحلة

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefisinde Allah, Kainat va Insan* (Istanbul, 1967), pp. 6-9.

(١٣) هذه من مصطلحات معلّم الزِّن اليابانيّ دوجِن (١٢٠٠–١٢٥٣).

التـي تلي، من العدم، ويستحيلُ ذاتًا مطلقة. ما بُعث هو، في الظاهر، الإنسان نفسه، إلّا أنّه إنســانٌ قد تعالى على تعيُّنه الخاصّ. إنّه يستعيد وعيه العاديّ، اليومـيّ، وبالتالي، يعود عالمُ المظاهر العاديّة، اليوميّة، لينبسط أمام ناظرَيه. يظهر عالمُ المظاهر، مُجدّدًا، بكلّ ألوانه الغنيّة بما لا يُحدّ. لكن، في المقابل، بما أنّه ألقى عنه تعيُّنَهُ الخاصّ، فإنّ عالمَ الكثرة الذي يدركه يتخطّى كلّ التعيُّنـات. إنّ الرؤية الجديدة للعالم تشبـه إلى حدٍّ بعيد الرؤية للعالم التي قد تحوزُها قطرةُ المـاء إذا ما وَعَت، على حين غرّة، أنّ واقع كونها قطرةَ مـاء مفردة قائمة بذاتها، لطالما كان تعيُّنًـا زائفًـا فُرض عليها، وأنّها، في الواقع، ما برحت لا شـيء سوى البحر غير المتناه. على نحـو مشابه، فإنّ الفيلسوف الذي حاز مرتبة **البقاء** يـرى إلى نفسه، وإلى الأشياء، على أنّها تعيُّنـات كثيرة لحقيقة مطلقة واحدة. إنّ عالم الصيرورة المحتـدم يستحيل، في نظره، ميدانًا شاسعًا يتجلّى فيه الحقّ بصور مختلفة لا حدّ لها. لقد أنتجت هذه الرؤية للواقع، في الإسلام، نسقًا متافيزيقيًا مشرقيًا ينبني على تفاعُل حيويّ ودقيق بين الوحدة والكثرة. وبودّي أن أناقش بعض أوجه هذه المسألة فيما يلي.

عنـد هذه النقطـة، سوف أكرّر ما قد قلتـه سابقًا: في هذا النحو مـن الفلسفة، تحديدًا، تتّصـل المِتافيزيقا بالإبستمُلوجيا أيّما اتّصال. والاتّصــال بين المِتافيزيقيّ والإبستمُلوجيّ، في هـذا السياق، يعني التماهـي المطلق بين ما هو ثابتٌ، كبنية موضوعيّـة للواقع، وما يُظنّ أنّه يحصل ذاتيًا في وعي الإنسان. إنّه يعني، باقتضاب، انتفاء أيّ مسافة بين الذات والموضوع. وليس دقيقًا قولُنا، إنّ حالة الذات تُعيِّنُ كيفيّة إدراك الموضوع، أو إنّ نفسَ الموضوع يتبدّى بتفـاوت تبعًـا لاختـلاف زوايا نظر الـذات (المدرِك). بـل إنّ حالة الوعي هـي حالةُ العالم الخارجيّ. أي إنّ البنية الموضوعيّة للحقيقة الخارجيّة ليست سوى الوجه الآخر للبنية الذاتيّة للذهن. وهذه بالتحديد هي الحقيقة المِتافيزيقيّة.

وهكـذا، إذا شرعنـا في معالجة المسألـة التي تعنينا، فإنّ الفناء والبقـاء ليسا مجرّد حالات ذاتيّـة. هـذه حالاتٌ موضوعيّـة كذلك؛ الذاتـيّ والموضوعـيّ بُعدان، أو وجهـان، للبنية المِتافيزيقيّة للحقيقة الواحدة.

وقد سبق أن شرحت الفناء والبقاء الذاتيّين. فأمّا الفناء الموضوعيّ، فيُعرَفُ أيضًا بالمرحلة الأنطُلوجيّـة «**الجمـع**»؛ وأمّا البقاء الموضوعيّ فهـو مرحلة **جمع الجمع** أو **الفـرق بعد الجمع** أو **الفرق الثاني**. لسوف أبسط أوّلًا معاني هذه الاصطلاحات الفنّيّة[١٤].

(١٤) التحليل التالي تفصيلٌ لم يُجمله اللاهيجيّ في تعليقه على **گلشان راز**، مصدر سابق، الصفحتان ٢٦ و٢٧.

تُشير مفردة **الفرق** إلى الفهم الاعتياديّ للواقع. قبل أن نصل، ذاتًا، إلى مرحلة الفناء، فإنّنا، بطبيعتنا، نميل إلى التفكيك بين الحقّ (المطلق) وعالم المظاهر. إنّ عالم المظاهر هو مضمار النسبيّة، عالمٌ لا شيء فيه مطلق، وكلّ أشيائه زائلة، متصرّمة ومتحوّلة. وهذا نحوٌ من الملاحظة يلعب دورًا فائقًا في البوذيّة كمبدإ التصرُّم الكونيّ. وليكن ملحوظًا أنّ عالم الكثرة هو العالم الذي تؤدّي فيه حواسّنا وعقولنا وظائفها الاعتياديّة.

في إزاء مُنبَسط النسبيّة والتصرُّم هذا، يُفرَضُ المطلق مُغايرًا لما سلف ذكره، إذ هو أمرٌ يتعالى بإطلاق على عالم التصرُّم. الواقع، إذًا، ينقسم إلى شعبتين مختلفتين. ويُسمّى هذا التشعُّب **بالفَرق**. وتُسمّى الرؤية الإمبريقيّة للواقع «فَرقًا» أيضًا، لأنّه، في هذه الرؤية، تنفصل الأشياء عند تخوم ماهويّة. الجبل جبل. إنّه ليس نهرًا، ولا ينبغي له أن يكون كذلك. بل الجبل والنهر مُتغايران بالماهيّة.

أمّا في عيون الذي وصل إلى مرحلة الفناء (الذاتيّة)، فإنّ عالم الكون يتبدّى بشكلٍ مُختلف تمامًا. لم تعد التخوم الماهويّة التي تفصل الأشياء عن بعضها موجودة. لم تعُد الكثرةُ ملحوظةً. وهذا يرجع إلى زوال وعي الأنا، أي حيثُ لا أنا إبستمُلوجيّة لترى الأشياء، فلا موضوعات لتُرى. وإذ ترتدُّ كلّ الاضطرابات والاحتدامات إلى العدم في خبرة الفناء، فإنّ الاضطراب الأنطُلوجيّ الذي، إلى الآن، صبغ العالم الخارجيّ يخمد في سكونٍ مُطلق. وإذ تختفي محدوديّة الأنا، في ناحية الذات، تختفي كلّ المحدوديّات الظاهريّة لأشياء العالم الموضوعيّ، ولا يبقى سوى الوحدة الحقّة في صفائها كوعيٍ مطلقٍ سابقٍ على تشعُّب الذات والموضوع. هذه هي المرحلة التي تُسمّى في الإسلام بـ«**الجمع**»، لأنّها تجمع الأشياء التي تكوّن عالم المظاهر وتعود بها إلى اللاتعيُّن الأصليّ. باصطلاح الإلهيّات، إنّها المرحلة التي يشهد المؤمن فيها ربَّه، ولا سواه، من دون أن يرى من الخلق شيئًا. وهي أيضًا مرحلة «كان الله إذ لا كان». وتتطابق هذه المرحلة مع ما يُسمّيه الفيلسوف التاويّ «**الفوضى**»[١٥].

المرحلة التالية، وهي الأسمى والأعلى، هي مرحلة البقاء. ذاتيًّا، هي المرحلة التي يستعيد فيها الإنسان وعيَه الظاهريّ بعدما اختبرت نفسه الفناء الوجوديّ. يستعيد الذهن، الذي انقطع عن العمل في المرحلة السابقة، نشاطه الإدراكيّ المعتاد. وانسجامًا مع انبعاث الذات، ينهض عالمُ المظاهر مجدّدًا. ينتشر العالم، من جديد، أمام أعين الإنسان بصورة أمواج الكثرة

(١٥) لتحليل لمفهوم الفوضى التاويّ، انظر محاضرتي *The Absolute and the Perfect Man in Taoism* (Eranos Jahrbuch XXXVI), Zurich, 1967, pp. 398-411.

المُصطخبة. وتعود الأشياء التي «جُمعت» في الوحدة لتتمايز عن بعضها ككيانات مختلفة. هي المرحلة المسمّاة بـ« **االفرق بعد الجمع**» أو «**الفرق الثاني**».

لكن ثمّة اختلافٌ أساسيّ بين الفرق الأوّل والفرق الثاني. ففي الفرق الأوّل، وهو سابقٌ على مرحلة الفناء، ذاتًا وموضوعًا، كانت الأشياء المتكثّرة منفصلة عن بعضها كليًّا، وبذا تُعارَضُ مع المطلق، مُجدّدًا، على أنّهما حقلان أنطُلوجيّان مختلفان تمامًا؛ لا اتّصال داخليًّا بينهما بالمرّة. وفي مرحلة الفَرق الثاني، كذلك، تتمايز المظاهر عن بعضها بشكل جليّ من خلال اتّسام كلّ منها بحدوده الماهويّة المميِّزة له. كما يتمايز، بجلاء، هذا البُعد الأنطُلوجيّ للكثرة، بما هي كثرة، عن بُعد الوحدة.

إلّا أنّ الفرق الثاني ليس صرف كثرة، إذ في هذه المرحلة، تُدرَك كلّ الحدود الماهويّة للأشياء، رغم جلائها البيّن، على أنّها ليست سوى تعيُّنات شتّى للوحدة الحقّة نفسها. وبما أنّ «الوحدة» تُفني، في صفائها، كلّ الاختلافات الأنطُلوجيّة، فإنّ كلّ عالم الكون يكون هنا قابلًا للردّ إلى جَذرٍ متافيزيقيٍّ واحد. وبهذه الحيثيّة، ما يمكن القول بوجوده، بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، هو الجذر المتافيزيقيّ الفريد لكلّ الأشياء. وبهذا المعنى تكون الكثرة المشهودة هاهنا وحدةً. المسألة المهمّة، في هذا المصافّ، هي أنّ «الوحدة» هي وحدةٌ مع تعيُّنات. وتسمّى هذه المرحلة بجمع الجمع، بعلّة كون المظاهر التي كانت قد رُدَّت إلى وحدة الفناء المطلقة، أي الجمع الأوّل، قد فُرِقت ثمّ جُمعت مُجدّدًا بهذه الرؤية للوحدة.

إذًا، الفارق، من وجهة النظر هذه، بين الوحدة في مرحلة **الفناء**، أي **الجمع**، والوحدة في مرحلة **البقاء**، أو **جمع الجمع**، هو أنّ الأولى بسيطةٌ ومطلقة، لا تعيُّنات معها، في حين أنّ الثانية وحدة مع تعيُّناتها. والواقع، كما نراه في هذه المرحلة الثانية، هو تقابل أضداد فلسفيّ *coincidentia oppositorum*، بمعنى كون الوحدة كثرةً، والكثرة وحدةً. إنّه تقابل قائمٌ على رؤية الوحدة في غمرة الكثرة، والكثرة في غمرة الوحدة. وكما يلحظ اللاهيجيّ، فالوحدة، أو الحقّ، هنا بمثابة مرآة عاكسة للمظاهر، أمّا الكثرة، أو المظاهر، فبمثابة مرايا لا حصر لها تعكس كلٌّ منها، بنحوها الخاصّ، الحقّ نفسه. وهذا مجازٌ يُشبه، على نحوٍ استثنائيّ، الصورة البوذيّة للقمر المُنعكس في عددٍ من الأجسام المائيّة. يظلّ القمر، أبدًا، في وحدته الأصليّة رغم واقع انفصاله إلى أقمارٍ مختلفة كانعكاسات[١٦].

(١٦) تواتر الاستعارة نفسها، وللغاية نفسها، في الفلسفة الشرقيّة. ولإعطاء مثال آخر، يلاحظ تشو تزو (١١٣٠-١٢٠٠)، فيلسوف كونفوشيّ من سلالة السونغ، وفيما يرتبط بعلاقة المطلق الأسمى بتجلّياته في العالم المادّيّ، أنّ المطلق الأسمى في

ويُعـرف الذي يصل إلى هذه المرحلة، في التقليـد الفلسفيّ الإسلاميّ، بـ«ذي العينين». إنّه الإنسان الذي يرى بعينه اليُمنى الوحدة، أي الحقّ، ولا شيء سوى الوحدة، ويرى بعينه اليُسـرى الكـثرة، أي عالم المظاهر. ما هو أهـمّ، في خصوص هذا الإنسـان، أنّه، بالإضافة إلى قدرتـه على رؤية الكثرة والوحدة، يعرف أنّ كلاهمـا واحدٌ في نهاية الأمر. أمّا والحال هـذه، فإنّه يتبيّنُ في كلّ واحد مـن الموجودات الفعليّة وجهَين: وجه الفناء ووجه البقاء. من البديهيّ، إذًا، أن يؤخذ مصطلحا الفناء والبقاء بمعناهما الأنطُلوجيّ، رغم ارتباطهما بالخبرة الذاتيّة المعروفة، تاليًا، بنفس التسميات.

إنّ وجـه الفناء في الشـيء هو الوجه الذي يكون الشيء بحسبه محـدودًا ماهويًّا؛ يكون تعيُّنًا أو تشخُّصًا. بهذا الوجه، فإنّ كلّ موجود، على وجه الدقّة، غير موجود؛ إنّه «عدم». ويبدو أنّ «الوجود» يحوز، في واقع الأمر، وجودًا مُستعارًا؛ أمّا في نفسه، فهو باطلٌ ويقوم على أرض العدم.

في المقابـل، فإنّ وجه البقاء هو الوجه الذي يكون الشيء نفسُه بحسبه حقًّا، بمعنى كونه مـن تعيُّنات الحقّ، فهو ظاهـرٌ يتجلّى الحقّ فيه. بهذا الوجه، لا شـيء في عالم الكون باطل. وكلّ وجـود عينـيّ هو تركيبٌ خاصّ من هذه الأوجه السلبيّـة والإيجابيّة، فهو محلٌ لالتقاء الزمانيّ والسرمديّ، المحدود وغير المتناهي، النسبيّ والمطلق. وبذا نحصل، من تركُّبُ هذين الوجهين، على مفهوم «الممكن».

وبعكس التصوُّر الأنطُلوجيّ الاعتياديّ للإمكان، فإنّ الشيء الممكن ليس نسبيًّا ومحدودًا إطلاقًـا. كتجلٍّ إلهيّ، فإنّ له وجهًا آخر يربطه بالحـقّ مباشرةً. وفي كلّ شيء، ولو كان أكثر الأشياء ضِعة، فإنّ الفيلسوف العارف يتبيّنُ فيه تجلّيًا للحقّ.

يُصوّر محمود شبستريّ هذا الوضع المِتافيزيقيّ، في ديوانه **گلشان راز**، باللجوء إلى تراكيب واصطلاحـات متناقضة من قبيل قوله، «نـورٌ زاهر في غمرة الليل المظلم (شب روشن ميان روز تاريـك)»[١٧]. فيُحيلنا بقوله، «الليل المظلم»، إلى بنيـة الحقّ عندما تكشف عن نفسها في مرحلـة الفنـاء الذاتيّ والطبيعيّ، حيث يشهد المرء فناء كلّ تجلّيـات الحقّ. وهو «ليلٌ» إذ لا شـيء، عند هـذه المرحلة، قابلٌ لأن يُرى؛ كلّ الأشياء فقـدت ألوانها وصورها وانسابت

علاقته بالكثرة هو كالقمر المنعكس في كثيرٍ من الأنهر والبحيرات، فهو مشهودٌ في كلّ مكان دون أن ينقسم إلى كثير (انظر، *Cite Tzu Yu*, Book 94).

(١٧) **گلشان راز**، مصدر سابق، البيت ٢١٧، الصفحة ١٠٠. انظر، تعليقة اللاهيجيّ، الصفحة ١٠١.

في ظلمــة عدم التعيُّن الأصليّ. إلّا أنّ هذا «الليل» المِتافيزيقيّ، في المقابل، «زاهر» لأنّ الحقّ في ذاتــه، وبعيــدًا عن مُراعاة كلّ القيود التي تفرضها نفس بنية وعينا النسبيّ، زاهر وظاهر؛ ظاهر بنفسه ومظهر لغيره.

أمّــا الجــزء الثاني من التعبير أعــلاه، «في غمرة الليل المظلم»، فيعني، بــادئ ذي بدء، أنّ الوحــدة الحقّة تكشف عن نفسها في غمرة الكــثرة، في صورة الأشياء النسبيّة المتعيّنة. بهذا المعنى، وبهذه الصورة، فإنّ الحقّ ظاهرٌ تمامًا في العالم الخارجيّ، تمامًا كما الأشياء ظاهرة في وَضَــح النهار. مع ذلك، فإنّ وَضَح النهار الذي تنكشف فيه كلّ الأشياء هو وضح ظاهريّ فحســب. فالأشياء التي تظهر فيه هي، في ذواتها، من طبيعة الظلمة والعدم. لذا كان وضح النهار «مُظلمًا».

توصلنا هذه الأوجه المتعارضة للحقّ، أي النور والظلمة، وهي الملحوظة في كلّ الأشياء، إلى سؤال: بأيّ المعاني، وبأيّ المراتب، تكون المظاهر حقيقيّةً؟ فمشكلة حقيقيّة مظاهر العالم وبطلانها هي بالفعل مسألة حسّاسة في الفلسفة الإسلاميّة، وعلى أساسها انقسم المفكّرون إلى طبقــاتٍ على نحوٍ من الهرميّــة الروحيّة. يقترح حيدر الآمليّ، في هــذا السياق، قِسمةً ثلاثيّة:،

١. العوامّ أو ذوو العقل؛

٢. الخواصّ أو ذوو العين؛

٣. خواصّ الخواصّ أو ذوو العقل والعين[١٨].

تُمثّــل الفئة الأولى المرتبة الدنيــا ممّن لا يشاهد سوى الكثرة. إنّهــم أولئك الصارمون في قناعتهــم بأنّ الأشياء، كما يدركونها في هذا العالم، هي الحقيقة الوحيدة، فلا شيء بعدَها أو وراءها. من وجهة نظر الفيلسوف العارف، فإنّ أعين هؤلاء محجوبة بكثرة المظاهر عن رؤية الوحدة التي تحتها. وعوض أن تُفصح هذه المظاهر، من خلال شؤونها الوجوديّة، عن شيءٍ يتجلّى فيها، فإنّهــا تقف كحُجُب تعيق رؤية ذلك الشيء الظاهر بذاته. يُقارَن هذا الوضع، في الفلسفــة الإسلاميّة، بحالــة أولئك الذين ينظرون إلى الصــور المنعكسة في مرآةٍ عن غير وعي منهم بوجود المرآة. ترمز المرآة، في هذه الاستعارة، إلى الحقّ، أمّا الصور المنعكسة فيها فترمز إلى المظاهر. موضوعًا، حتّى أفراد هذه الفئة يُدركون الصور على سطح المرآة. لا صور

(١٨) انظر، جامع الأسرار، مصدر سابق، الصفحتان ١١٣ و٣٩١؛ اللوائح، مصدر سابق، الصفحة ٦١.

لتُدرَك دونما المرآة. أمّا ذاتًا، فهم يرون إلى الصور على أنّها حقّة وقائمة بذاتها. ويصدف أن تكون استعارة المرآة إحدى الاستعارات الهامّة التي تتكرّر في الفلسفة الإسلاميّة وفي غير مناسبة. من الاستعارات الأخرى، وإن كانت من الطبيعة ذاتها، استعارة البحر المصطحب بأمواجه، وهي، في السياق المتافيزيقيّ الذي يعنينا، تشير إلى أنّ الناس يلاحظون الأمواج المتلاطمة على سطح الماء مُتناسين أنّ الأمواج إن هي إلّا صورٌ خارجيّة يتلبّسُها البحر. يقول [عبد الرحمن] الجاميّ، واصفًا ظهور وحدة الحقّ التحتيّة وبطونها بفعل الكثرة الظاهريّة،

الوجود بحرٌ، أمواجه أبدًا محتدمة،

ومن البحر، لا يرى العوامّ سوى موجه.

انظر كيف تظهر من عمق البحر إلى سطحه أمواجٌ لا عدّ لها،

ويبقى البحر في موجه محتجبًا[١٩].

أستفيد من هذه المناسبة لأقول، إنّ الفلاسفة المسلمين يميلون إلى الاستفادة من التشبيهات والاستعارات بكثرة في المتافيزيقا، تحديدًا فيما خصّ تفسير العلاقة، المتناقضة ظاهرًا، بين الوحدة والكثرة، والحقّ والمظاهر. وتمثّل الاستفادة المتكرّرة من المجاز في المتافيزيقا أحد الشواخص المائزة للفلسفة الإسلاميّة، أو، بالفعل، لكلّ الفلسفات الشرقيّة بشكلٍ عامّ. ولا ينبغي النظر إليها على أنّها مُحسّنات بديعيّة، بل ثمّة دورٌ إدراكيّ منوطٌ بهذا المجاز[٢٠].

لهذا أن يُذكّرنا، وبحقّ، بفهم فتغنشتاين Wittgenstein لمفهوم «لرؤية الشيء على أنّه seeing as». فبحسب فتغنشتاين، فإنّ «رؤية الشيء على أنّه» تقتضي أسلوبًا لا يتوافر للرؤية العاديّة. فمن الممكن للمرء أن يرى شيئًا في حين لا يتأتّى له أن يرى الشيء على أنّه... يُسمّي فتغنشتاين هذه الحالة الأخيرة بـ» «عمى الجهة aspect blindness»[٢١].

على نفس النحو، فإنّ اكتشاف صورة مجازيّة في الحقل العالي للمتافيزيقا يُمثّل، بالنسبة

(١٩) يستشهد الآمليّ، في جامع الأسرار (الصفحة ١٦١) بشعر شبيه بما يورده الجاميّ، إليك نصّه،

البحر بحرٌ على ما كان من قدم
انّ الحوادث أمواجٌ وأنهار
لا يحجبنّك أشكال يشاكلها
عمّن تشكّل فيها فهي أستار

لاحظ أنّ الآمليّ (٧١٩-٧٨٢هـ) سابقٌ على الجاميّ (٨١٩-٨٩٨هـ). المترجم.

(٢٠) عن التمييز بين الوظيفة التزيينيّة وتلك المعرفيّة للمجازات، انظر،
M. B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor* (The Hague-Paris, 1967), Intro.

(٢١) L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 213.

إلى الفلاسفة المسلمين، مسلكًا معيّنًا في التفكير، نمطًا من الإدراك، إذ هو اكتشافٌ لبعض الملامح الدقيقة في بنية الواقع المِتافيزيقيّة، وبغضّ النظر عن وضوحه بمقتضى الوعي المتعالي، فإنّه لَوجهٌ دقيقٌ وغامضٌ عند مستوى التفكير المنطقيّ، بحيث يُخفق العقل البشريّ معه، في القبض عليه.

أولئك، من بين العوامّ، الذين لا يرون ما سوى الكثرة، والذين لا توحي لهم كلمة «ظاهرة» بأيّ معنًى حقيقيّ، يُمثّلون أدنى مراتب هذه الهرميّة. ومن الممكن الوصول إلى مراتب أعلى، في ضمن حدود العوامّ، من قبل أولئك الذين يتعرّفون على ما وراء الظاهر. هذا الماوراء هو الحقّ، أو بتعبيرٍ شائع، الله الذي يُنظر إليه كمتعال؛ كآخَر مطلق منفكٍّ تمامًا عن عالم المظاهر. ليس، في هذا الفهم، أيّ ارتباطٍ داخليٍّ بين الله والعالم. ليس ثمّة بينهما إلّا العلاقات الخارجيّة كالخلق والقاهريّة. يُعرف هؤلاء في الإسلام بـ «أهل الظاهر»، أي الذين لا يرون سوى ظاهر الحقّ. ويُقال، إنّ عيونهم تعاني علّةً أو تشوّهًا يُعرف بالحَوَل. والمُصاب بالحَوَل يرى في كلّ موضوعٍ صورتين. يتبدّى الموضوع الواحد لعينيه شيئين متغايرَين.

وبحسب القسمة المُعطاة أعلاه، تكون الفئة الثانية من الناس الذين شاهدوا الحقّ مباشرةً في خبرة الفناء، في بُعديها الذاتيّ والموضوعيّ، أي في الفناء الكلّيّ للأنا أوّلًا، ولكلّ الأشياء الظاهرة التي تُكوِّن العالم الموضوعيّ الخارجيّ، تاليًا. إلّا أنّ أفراد هذه الفئة يقفون عند هذه المرحلة فلا يتخطّونها. بتعبيرٍ أكثر ملموسيّة، فإنّ هذه الجماعة لا تعي سوى الوحدة الحقّة. كلّ ما يرونه فهو الوحدة، ولا سواها. إنّ كلّ العالم، في نظرهم، يستحيلُ وحدةً حقّةً بلا تعيُّناتٍ أو تقييدات.

لا مَحالة، فإنّ هؤلاء الناس عندما يرجعون توًّا من الفناء إلى وعيهم العاديّ، فإنّ الكثرة تعود مشهودةً مُجدّدًا. إلّا أنّ عالم المظاهر يُنبذُ باعتباره خيالًا. عندهم أنّ عالم الكثرة لا قيمة مِتافيزيقيّة، أو أنطُلوجيّة، لديه لماهيّته الباطلة. فأشياء الخارج ليست بموجودة بالمعنى «الحقيقيّ» للكلمة. إنّها سرابات عائمة، خيالاتٌ محضة، لا حقائقَ موازية لتدعمها. وتتماهى هذه الرؤية، في بنيتها الأساسيّة، مع الرؤية الفيدانتيّة في فهمها الرائج لعالم المظاهر، حيث ترِدُ مفردة **مايا** لتعني الوهم الصرف، أو المبدأ المولِّدَ للوهم.

وتمامًا كما لا يؤدّي هذا الفهم الرائج حقّ الرؤية الكونيّة للفلسفة الفيدانتيّة، بل هو جائرٌ بحقِّها، فإنّ التوكيد الحصريّ على الحقّ، على حساب عالم المظاهر، في المِتافيزيقا الإسلاميّة، يُشوِّه بما لا يحتمِلُ الترميمَ الرؤيةَ الأصيلة لفهم أصحاب هذه المدرسة. انطلاقًا من هذا

المعنى، يرمي الآمُليّ الإسماعيليّة بالجحود والبدعة[٢٢].

مـن منظار الفيلسوف العارف الأسمى، فإنّه حتّى أهلُ هذا المقام، عندما يختبرون رؤية الحـقّ، فهم لا يقومون سـوى برؤية الحقّ في انعكاسه في المظاهـر. ولكن لانبهارهم بفرط النور المنعكس من الحقّ، فهم لا يعون وجود المظاهر التي ينعكس فيها. وتمامًا كما في حالة أهـل الفئة الأولى، فإنّ الحقّ بمثابة مرآة تعكس علـى صفحتها الصقيلة كلّ الأشياء الظاهرة. لـذا، في هـذه الحالة، تكون الأشياء الظاهرة هي المرآة التـي تعكس الحقّ. وفي كلا الحالَين، يلاحظ الإنسان الصور في المرآة، وتظلّ المرآة نفسها غير ملحوظة.

إنّـه في المقام الثالث، مقام «خواصّ الخواصّ»، حيث تُدرك العلاقة بين الحقّ والمظاهر كتقابـل متضـادّات الوحـدة والكثرة. وفي هذا النطـاق ندرك، علاوةً على مـا مرّ، القيمة المعرفيّة الخصبة للتفكير المجازيّ الذي أشرنا إليه قبلًا.

إنّ الذيـن ارتفع وعيهـم إلى أوج البقاء بعد الفناء، يختبرون علاقة الحقّ بالأشياء الظاهرة كعلاقـة تقابل مُتضادَّي الوحدة والكثرة. بعبارة كلاميّة، هم أولئك القادرون على رؤية الله في الخلق والخلق في الله. هم قادرون على رؤية المرآة والصور المنعكسة فيها. الله والخلق، في هذا المقام، يتعاقبان على أداء دور المرآة والصور. إنّ الوجود الواحد عينه يُنظر إليه تارةً كالله وطورًا كالخلق، أو كالحقّ والمظاهر، كالوحدة والكثرة.

إنّ رؤيـة الكـثرة في الأشيـاء لا تُعيق رؤيـة الوحدة في الحقّ. ولا تحجـب رؤيةُ الوحدة ظهورَ الكثرة[٢٣]. بل على العكس من ذلك، يتكامل كلاهما في تبيان البنية الصافية للواقع. فهما وجها الحقّ الأساسيّين، إذ تمثّل الوحدة وجه «الإطلاق» أو «الإجمال»، والكثرة وجه «التقييـد» أو «التفصيـل». وطالما لم ندرك، بهذا الطريق، الوحـدة والكثرة في فعل إدراكيٍّ واحد فلن نحصل على تمام الصورة فيما خصّ الحقّ كما هو حقًّا. يُسمّي حيدر الآمليّ هذا الحدسَ المتزامن لوجهَي الحقّ «توحيدًا وجوديًّا»، ويعتبره المقابلَ الفلسفيّ الحقيقيّ الوحيد للتوحيـد الدينيّ[٢٤]. يتشـكّل «التوحيد الوجوديّ»، بهذا الفهم، مـن حدسٍ أوّلي بحقيقة واحـدة هي وجودُ كلّ شيء دونما استثناء. في الحقّ، ويُسمّيـه الإلهيّون الله، يرى [الحدسُ]

(٢٢) جامع الأسرار، مصدر سابق، الصفحتان ٢١٧ و٢٢١.

(٢٣) انظر كتابي،

A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1967), II, pp. 122-123.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ١١٣.

الوجـودَ في إطلاقه ولابشرط، في حين تكـون الأشياء التي يتعرّف عليها التحديدات لنفس حقيقة الوجود بما ينسجم مع تعيُّناتها الداخليّة. أمّا فلسفيًّا، فهذا هو الموقف المتعارف عليه، عامّة، بقولهم وحدة الوجود، وهي فكرة ذات أهمّيّة استثنائيّة ترجع إلى ابن عربيّ.

ينطلـق هذا النوع الخاصّ من المتافيزيقا، القائم على هذا الصنف من الحدس الوجوديّ، مـن عبـارة أنّ الحقّ وحده الحقيقـيّ (الحقّ هو الحقيقـة الوحيدة)، وبالتـالي، لا شيء سواه واقعيٌّ وحقيقيّ. العالم المتكثّر هو، في ماهيّته، عدم. تنضافُ، مباشرةً، عبارةٌ أخرى إلى هذه الابتدائيّـة؛ فهي لا تنطوي، بشكلٍ من الأشـكال، على نتيجة مفادها أنّ العالم خلاء، وهم، أو صـرفُ عدم. بل حالـةُ العالم الأنطُلوجيّة، بالحريّ، حالة علائق، أي صورٌ علائقيّة مختلفة ومتنوّعة للحقّ نفسه. بهذا المعنى، دون سواه، تكون كلّها حقّةً.

إنّ بـزوغ العالم الظاهـريّ كما نلاحظه فعـلا، ينتسب بالأصالـة إلى سببين مختلفين في الظاهر، والحال أنّهما متضارِعَين تمامًا: أحدهما متافيزيقيّ، والآخر معرفيّ (إبستِمُلوجيّ). متافيزيقيًّـا، أو أنطُلوجيًّا، يبرز عالم المظاهر أمام أنظارنـا لأنّ للحقّ في ذاته شؤون، وتسمّى أيضًـا كمالات وجوديّـة. وهاهنا مفهومٌ يناظرُ، في أهمّيّته، فكـرة لاو تزو عن «الفضائل» في علاقتهـا بالطريق (التاو)[٢٥]. وتنشُد هذه الشؤون الذاتيّة التمظهُرَ في الخارج. وبالتالي، ينبسط الوجود في وفرة التعيُّنات.

إبستِمُلوجيًّـا، في المقابـل، تنشأ هذه التعيُّنات، عن الحقّ، مـن المحدوديّة الذاتيّة للوعي الإنسانيّ المتناهـي. فالحقّ، أو الوجود في إطلاقه، هو صرفُ وحدة. ويظلّ الحقّ في وحدته الأصليّة بقطع النظر عن كمِّ الصور المختلفة التي يتجلّى فيها. بهذا المعنى، يكون عالم الكثرة، في جوهره، نفس طبيعة الحقّ؛ إنّه الحقّ نفسه. إلّا أنّ الوحدة الأصليّة للحقّ تحضر عند الوعي المحدود للإنسان كما لو أنّها متعيّنة في عددٍ لامحدودٍ من الأشياء المتناهيّة بسببِ تناهي نفس هـذا الوعي. إنّ عـالم المظاهر هو الحقّ الذي أخفـى صورته اللامُصوَّرة تحـت رداء الصور الظاهرة الناشئة عن نفس المحدوديّة الملازِمة لملكات الإنسان المعرفيّة.

تُسمّى هذه السيرورة الموصوفة هاهنا، سيرورة الوحدة المتافيزيقيّة اللامُتعيّنة في أصلها، تُسمّـى في الفلسفة الإسلاميّة بـ«التجلّي الوجـوديّ». ويتماهى، بنيويًّا، هذا الفهم للتجلّي مـع الفهـم الفيدانتـيّ لـ«الأذياسـا» أو «الإضافة الطارئـة»، التي تتبدّى وحـدة النيرجونا

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحات ١١٣ إلى ١١٥.

برَاهمـن، أو المطلق اللابشرطيّ، بحسبها، منقسمةً بمقتضـى الأسماء والصور (ناما-روبا) المختلفـة التي يفرضها الجهل (أفيديا) على الحقّ. ومـن الملفت أنّ الأفيديا، من وجهة النظر المُقارنـة للفيدانتا والفلسفة الإسلاميّة، والتي تُمثّل، ذاتيًا، «الجهل» الإنسانيّ بحقيقة الأشياء، تُمثّل، موضوعيًّا، المايا، وهـي طاقة براهمن الذاتيّة على التعيُّن (الوجود الشرطيّ). وتتطابق «الأسمـاء والصور» المفروضة على الحقّ مـن قبل أفيديا مع المفهـوم الإسلاميّ للماهيّات، وهي ليست سوى الصور الخارجيّة للصفات والأسماء الإلهيّة. وتجد المايا الفيدانتيّة، بما هي قدرة التعيُّن الذاتيّ للحقّ، نظيرَها الإسلاميّ في مفهوم «الرحمة الوجوديّة» الإلهيّة.

لكـن حتّى في مرحلة التجلّي، فـإنّ بنية الحقيقة، كما يراهـا الفيلسوف العارف، تبدو متعاكسـةً مـع نفس الحقيقة التـي تتبدّى للوعي النسبـيّ في الإنسان العـاديّ. إذ في عيون الإنسـان العاديّ الذي يُمثّل الذوقَ العامّ في النظر إلى المسائل، فإنّ المظاهر مرئيّة وجليّة، أمّا الحقّ فمحتجب. وفي الوعـي اللابشرطيّ للفيلسوف العارف الحقيقيّ، فإنّ الحقّ هو الجليّ أبدًا، وفي كلّ مكان، والمظاهر هي المحتجِبة.

تكمـن علّـة هذه البنية المتفـرّدة للواقع، في بُعدهـا الموسوم بالتجلّي، في مـا أشرت إليه تكـرارًا وهو عـدم حقّانيّة عالم المظاهر المتعيِّن بمعنى كونه قائمًـا بذاته؛ ما من لبٍّ أنطلوجيٍّ تمتلكه المظاهر في نفسها. والفكرة، مجدّدًا، تُناظر النفي البوذيّ الشهير للسفابافا، أو «نفس الطبيعة»، لأيِّ شيءٍ في العالم. بهذا المعنى، يكون الموقف الفلسفيّ لمدرسة «وحدة الوجود» معاديًـا للماهيّـة بأوضح ما تكـون المعاداة؛ ترتـدّ كلّ الماهيّات إلى الزيف. أمّـا إن كان من اعـتراف، فإنّ أرفع مـا يُقال في حقّها (الماهيّات) فهو «الوجـود المستعار». بكلمة أخرى، تنوجـد الماهيّات لوجود العديـد من التعيُّنات والشؤون الخاصّة بالحـقِّ الحقيق وحدَه باسم الوجود في اكتمال معناه.

وقـد تقدّم الفلاسفة المسلمـون، ربطًا بالحالة الأنطُلوجيّة لعـالم المظاهر وعلاقته بالحقّ، تقدّمـوا بعدد مـن المجازات والاستعـارات ذات الدلالـة. وعلى ضـوء الأهمّيّة الملحوظة للتفكـير المجازيّ في الإسلام، فإنّني سوف أعرض لبعض هذه المجازات. إذًا، يقول محمود شبستريّ في ديوانه **گلشان راز**[٢٦]،

إنّ ظهور الماسوى (ما سوى الحقّ) دافعُهُ خيالُك (بنية الإدراك الإنسانيّ)،

(٢٦) **گلشان راز**، مصدر سابق، البيت ١٥، الصفحة ١٩.

هو كظهور الحلقة جرّاء نقطةٍ تدور برشاقة

يلاحظ اللاهيجيّ، فيما خصّ هذه الأبيات، أنّ ظهور عالم الكثرة كـ«ما سوى» الحقّ، دافعه عمل ملكة الخيال المبني على الإدراك الحسّيّ، وهو، بطبيعته، غير قادر على تخطّي السطح الظاهريّ للأشياء. في حقيقة الأمر، ثمّة حقيقة واحدة تتجلّى بمختلف الأشكال. وفي هذا المجال، ليس الإدراك الحسّيّ بثقة، إذ هو عرضة لأن يرى السراب كموجودٍ حقيقيّ في حين هو ليس به. إنّه يُدرك نقاط المطر الهاطلة من السماء كخطوط مستقيمة. وكذلك المرء القاعد في زورقٍ يميل إلى رؤية الشاطئ كما لو كان هو المتحرّك والزورق هو الساكن[27]. وعندما، في العتمة، نُحرِّكُ جمرةً على نحوٍ دائريّ، فإنّنا نُدرك حلقةً مشتعلة. ما هو موجودٌ في الواقع، في هذه الحالة، هو الجمرةُ كنقطة محدّدة. أمّا الحركة الدائريّة الرشيقة، فهي التي تُظهر الجمرة في شكل حلقةٍ من نار. وهكذا هي، يطرح اللاهيجيّ، العلاقة بين الحقّ الذي، في حالة الوحدة، يُماثلُ نقطة النار، وبين عالم الكثرة الذي، في تشكّله الماهويّ، يُماثل الحلقة الناتجة عن دوران النقطة[28]. بكلامٍ آخر، إنّ عالم المظاهر أثرٌ خلّفه فعلُ الحقّ الخالق.

تكمن المعضلة الفلسفيّة، هنا، في الحالة الأنطُلوجيّة لحلقة النار. من الواضح أنّ الحلقة لا «توجد» بتمام معنى الكلمة. هي في نفسها باطلة وزائفة. لكن من الواضح، بالقدر عينه، أنّنا لا نستطيع القول بحقّها إنّها صرف العدم. فهي توجد بنحو. وهي حقيقيّة بمقدار ما تتبدّى لوعينا، وبمقدار ما تكون نتاجَ حركة نقطة النار الموجودة حقًّا على المستوى الإمبريقيّ لخبرتنا. إنّ الوضع الأنطُلوجيّ لكافّة الأشياء الظاهرة التي نلاحظها في هذا العالم هو، ماهويًّا، من هذا القبيل.

ومن المجازات الملفتة التي تقدّم بها الفلاسفة المسلمون، ذاك المتعلّق بالمداد وظهوره بصور الحروف[29]. ليست الحروف، المكتوبة بالمداد، توجد بما هي حروف. إن هي إلّا

(٢٧) من الحريّ، هنا، إقامة المقارنة مع ما يقوله معلّم الزّن دوجن حول نفس الواقعة: «عندما ينظر راكب السفينة الشاطئ، يظنّ مخطئًا أنّ الشاطئ هو المتحرّك. لكنّه عندما يتفحّص مركبه، يدرك أنّ المركب هو المتحرّك. تمامًا على نفس النحو، إن كوّن رجلٌ صورةً خاطئةً عن أناهُ فعاين العالمَ على هذا الأساس، سوف يكون عرضةً لتكوين رؤية خاطئة عن طبيعة الذهن لديه كما لو كانت كيانًا قائمًا بذاته. أمّا، من ناحية أخرى، لو أحرز حقيقة المسألة بالخبرة المباشرة (كما في خبرة الفناء في الإسلام)، ثمّ عاد إلى مصدر الأشياء (كما في فكرة 'الوجود' الإسلاميّة في حالة الوحدة)، فإنّه سوف يلاحظ أن الأشياء الكثيرة (أي كلّ الأشياء الظاهريّة) هي مسلوبة الأنا (أي لا قيام لها بذاتها)».

(٢٨) شرح **گلشان راز**، مصدر سابق، الصفحة ١٩.

(٢٩) انظر، **جامع الأسرار**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٦ و١٠٧.

أشـكال شتّى نُسبـت إليها المعاني اتّفاقًا. ما هـو موجودٌ، حقًّا وبالملموس، فهـو المداد. أمّا «وجود» الحروف، في الحقيقة، فليس سوى «وجود» المداد، الحقيقة الوحيدة المتفرِّدة التي تتبدّى في تعيُّنات عديدة. وعلى المرء أن يُهذِّب، أوّلًا، العينَ لترى نفس حقيقة المداد في كلّ الحروف، ومن ثَمّ، لترى الحروف كتعيُّنات عديدة للمداد.

لعلّ المجاز التالي، البحر والموج، أكثر أهمّيّة لكونه، أوّلًا، متواترًا لدى عدد من الأنساق الفلسفيّة في الشرق، ومنها ما هو غير إسلاميّ، وفي هذا ما يؤهّله لتبيان واحد من أكثر أنماط التفكـير أساسيّةً في الشرق؛ أمّـا ثانيًا، فلكونه يلفت النظر إلى مسألـة هي غايةٌ في الأهمّيّة، وإن قصُرت المجـازات السابقة عن تجليتها، عنيتُ بها عدم استغنـاء الحقّ، بما هو حقّ، عن عـالم المظاهر، تمامًـا كما لا يُتصوَّر «وجود» عالم المظاهر إلّا علـى أساس «وجود» الحقّ، أو بالحريّ، «الوجود» الذي هو عين الحقّ.

بطبيعـة الحال، يمكن للعقل تصوُّر الوجود بما هو متخطٌّ لكلّ التعيُّنات، وكما رأينا آنفًا، فبالإمـكان حدسه بما هو كذلك، في لابشرطيّته المطلقة ووحدته السرمديّة. بإمكاننا، أيضًا، في خطوةٍ إلى الأمام، أن نتصوّره متخطّيًا شرط اللابشرطيّه نفسه.

بيـد أنّ هذه الرؤية للحقّ هي ممّـا يحدث في وعينا نحن. أمّا في الواقع الخارجيّ (خارج ذهنيّ)، لا يمكن للحقّ أن يلبث هنيهةً دون أن يتجلّى.

وكما يقول حيدر الآمليّ،[٣٠]

لانّ البحـر مـا دام أن يكون بحرًا، لا ينفكّ عن المـوج و(لا) الموج عنه. ومع أنّه كذلك، لا يمكن ظهـوره بصورة موج الاعلى خلاف صـورة موج آخر، لانّه لا يمكن ظهور موجين متّحدين في الوضع والصورة بحيث لا يفرّق بينهما بوجه من الوجوه.

يتعرّف الآمليّ، في هذه العلاقة الفريدة بين البحر والموج، على الصورة المطابقة للعلاقة الأنطُلوجيّة بين حالة «الوجود» اللامتعيّن، وحالة عالم التعيُّنات. هو يُلاحظ ما يلي[٣١]،

اعلـم أنّ الوجود المطلـق أو الحقّ تعالى كالبحر المحيط مثلًا، والمقيّـدات والموجودات كالامواج والانهار الغير المتناهية. فكما أنّ الامواج والانهار عبارة عن انبساط البحر المحيط بصور كمالاته المائيّـة وخصوصيّاته البحريّة، فكذلك الموجودات والمقيّدات عبـارة عن انبساط الوجود المطلق بصور كمالاته الذاتيّة وخصوصيّاته الاسمائيّة...

(٣٠) جامع الأسرار، مصدر سابق، الصفحتان ١٦١ و١٦٢.
(٣١) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٠٦ و٢٠٧.

وكما أنّ الامواج والانهار ليست ببحر من وجه وليست غيره من وجه آخر، لانّ الامواج والانهار وان كانت غير البحر من حيث التعيين والتقييد، لكن ليست غيره من حيث الحقيقة والذات التي هى المائيّة المحضة – لانّها من حيث هذه الحيثيّة هى هو بعينها – فكذلك الموجودات والمقيّدات ليست غيره من حيث الحقيقة والذات التي هي الوجود، لانّها – من حيث هذه الحيثيّة – هى هو بعينها.

من المثير أن ينحى حيدر الآمليّ، في تحليله لهذا الوضع الأنطُلوجيّ، منحى القراءة الدلاليّة (السيمانتيّة). هو يقول،

أنّ البحر اذا تعيّن بصور الامواج، سمّى موجًا. واذا تعيّن بصور الانهار، سمّى نهرًا. واذا تعيّن بصور الجداول، سمّى جدولًا. وكذلك (اذا تعيّن) بصور المطر والثلج والجليد، وما شاكل ذلك. وليس في الحقيقة الا بحر أو ماء، لانّ الموج والنهر والجدول أسماء (دالّة) على البحر بلسان العرب أو غيرهم؛ والا، ففى التحقيق ليس له اسم ولا رسم، بل البحر أيضًا اسم له بحسب الاصطلاح.

ثمّ يضيف، بأنّ الأمر يصدق تمامًا على «الوجود» أو «الحقّ».

هناك أيضًا مجازاتٌ بارزة كمجاز المرآة والصورة، والواحد والأعداد المؤلّفة من تكرار الواحد. وكلّها مهمّة، إذ كلّ واحد منها، على حياله، يلقي ضوءًا على جانب معيّن من جوانب علاقة الوحدة والكثرة. لكنّني أعتقد أنّ ما ذُكر من أمثلة يكفي ويفي.

إنّ أهمّ استنتاج قد نستخلصه من التأمُّل المليّ بهذه المجازات هو أنّ للحقيقة المتافيزيقيّة، أو للحقّ نفسه، بُعدَين مختلفين. أوّلُ البُعدَين وهو، مِتافيزيقيًّا، المستوى الأساسيّ للحقيقة، هو البُعد حيث يكون الحقّ حقًّا في إطلاقه، أي في لاتعيُّنه المطلق. وهذا يتطابق مع المفهوم الفيدانتيّ «البراهمن الأسمى» أو «البارابراهمن»، ومع الفكرة الكونفوشيّة المُحدَثة «الوو تشي»، أو «المتسامي فوق كلّ حدّ». وفي كلٍّ من الفيدانتيّة والإسلام، لا يكون الحقّ، عند هذه المرحلة السامية، هو الله، إذ حتّى «الله» هو تعيُّن من تعيُّنات الحقّ، أقلّه بمقدار ما يفرق بين الحقّ والخلق.

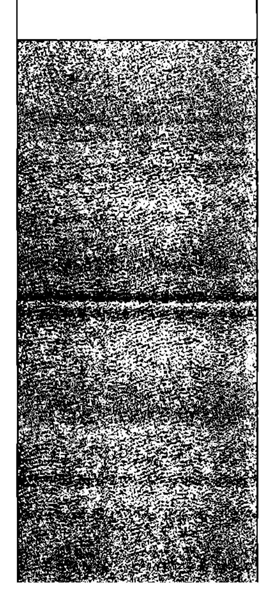
في ثاني البُعدَين، يظلّ الحقّ حقًّا، إلّا أنّه الحقّ في علاقته بالعالم. إنّه الحقّ باعتباره المصدر الأسمى لعالم المظاهر، «الشيء» الذي يكشف عن نفسه في شكل الكثرة. إنّه فقط عند هذه المرحلة، يصير الاسم 'الله' ملائمًا للحقّ. إنّها مرحلة «البارامِشفارا»، السيّد الأسمى، في الفيدانتيّة، وفي الكونفوشيّة المُحدَثة هي موقع التاي تشي، «الأسمى»، وهو لا يُغاير «الويت تشي»، «أسمى العَدَم» بما هو مبدأ أزليّ للخلق.

إنّ موقفًا كهذا يُعرف، بشكلٍ عامّ، بوحدة الوجود، وهي فكرةٌ مارست تأثيرًا هائلًا على السيرورة التشكليّة للعقليّة الفلسفيّة، كما والشاعريّة، للمسلمين الإيرانيّين. ومن الواضح، الآن، أنّه من قبيل الخطإ الفادح أن نعتبرها، كما درجت العادة، نوعًا من الواحديّة، أو حتّى «الواحديّة الوجوديّة». ومن الجليّ، كذلك، أنّها تحوي عنصرًا من الثنائيّة بمعنى أنّها تقرّ بوجود بُعدَين للواقع في البنية المتافيزيقيّة للحقّ. وليس من الصحيح، أيضًا، أن ننظر إليها كثنائيّة، إذ البُعدان المختلفان للواقع هما، في النهاية، أي في صورة تقابل الأضداد *coincidentia oppositorum*، نفس الشيء الواحد. إنّ «وحدة الوجود» ليست بواحديّة أو ثنائيّة. وكرؤية متافيزيقيّة للواقع تنبني على خبرةٍ وجوديّة معيّنة، تتشكّل على أساس رؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، فإنّها، قطعًا، أكثر إتقانًا وحراكًا من الواحديّة أو الثنائيّة الفلسفيّتين.

ومن الشيّق أن نلاحظ، علاوةً على ذلك، أنّ هكذا رؤية للواقع، باعتبارها بنية صريحة، ليست إيرانيّة حصرًا. بل هي، في المقابل من ذلك، من المتسالمات في المدارس الفلسفيّة الكبرى في الشرق. المسألة الهامّة هنا، هي أنّ هذه البنية الأساسيّة المشتركة تتنوّع، أشكالًا وألوانًا، بحيث تتفاصل المدارس والأنساق المختلفة على أساس توكيدها على أوجه معيّنة من هذه البنية دون أوجه، وعلى أساس المدى الذي تُمعن فيه تدقيقًا في هذا المفهوم أو ذاك.

الآن، في التفصيل المسهب للتحليل المفاهيميّ لهذه البنية الأساسيّة، وأخذًا بعين الاعتبار، في الوقت عينه، الفروقات الكبرى بين المنظومات المختلفة، فإنّنا نطمح في الوصول إلى رؤية شاملة لواحد - أقلّه - من الأنماط الأساسيّة في الفلسفة الشرقيّة، ومن الممكن تثمير المسألة أبعد من ذلك في عقد المقارنات مع أنماط مشابهة من الفلسفة في الغرب. إنّها قناعتي أنّ الفهم الفلسفيّ العميق والحقيقيّ بين الشرق والغرب يصير ممكنًا على أساس عددٍ من المشاريع البحثيّة الجدّيّة في مجالات متنوّعة من الفلسفة، شرقيّة وغربيّة.

مقـــابلـــــة



المِتافيزيقا في مواطنها الأصليّة: حوار الفلسفة والتصوُّف

لقاء مع الدكتور محمّد المصباحيّ

أجراه الأستاذ أحمد كازا

المِتافيزيقا في مواطنها الأصليّة: حوار الفلسفة والتصوُّف

لقاء مع الدكتور محمّد المصباحيّ

أجراه الأستاذ أحمد كازا

تـقـديـم

إنّ اللقـاء مع محمّد المصباحيّ في حوار فكري، هـو في عمقه مع إنسان ممارس لفعل النظر؛ إنّـه إنسـان يعرف آداب الحوار والمنازعـة، يُحسِن الإنصات والكلام خـارج أيّة وثوقيّة أو تنميـط للخطاب. جامع بين كيفيّـات التعقّل، وأنماط الشعور، لأنّ الفكر في نظره غير قابل للحـدّ والحصر في سحنة نهائيّة؛ إنّـه الإنسان المفكّر والأكاديميّ، استطـاع أن يرسم لنفسه دروب خاصّة ووجهات نظر متميّزة في الحقل الفلسفيّ. وهذه الآفاق، انبنت وتبلورت في منهجيّة الكتابة عنده فهي:

١. قراءة مباشرة للنصّ الأصليّ.

٢. عودة إلى النصوص الشارحة، أو المفسِّرة للمتن.

٣. تفكيك المفاهيم المحايثة أو القريبة من الموضوع المدروس.

٤. الخروج بخلاصات ونتائج من أجل تحويلها إلى إشكالات.

الثابـت الأساسيّ في هذه الخطوات المنهجيّة، هو إظهار الصعوبات أو ما يسمّيه أرسطو بالعواصـات الحاضـرة في المتن، من أجل معالجتها وفحصها نقـدًا وتحليلًا، ولهذا، فالكتابة عنـده ذات روح إشكاليّة، بنائه لحقـل تتزاحم فيه الثنائيّات والتقابـلات الذاتيّة والمفاصل النصّيّـة؛ فهي تناصّ تتناسل فيه وضعيّات معرفيّة مختلفة البنـاء والسياق. لذلك، فهي كتابة ممتلئة، وتشدّ القارئ إليها بكثافتها ونسيجها الذي لا يترك فراغًا أو بياضًا. إنّها أفق إبداعيّ متحـرّر من قواعـد الكتابة ذاتها، إلّا أنّها تتضمّن آليّات خاصّـة ومكتسبة بالممارسة. وأهم آليّـة يمكن تلمّسها في كتاباته وهي تعويد القارئ علـى مواجهة الإشكالات، وتعلّم بنائها،

لكن بعد المضيّ في دروب النصّ ومفاصيله الداخليّة، وهوامشه الخفيّة؛ إنّها كتابة استنطاقيّة تتوخى الإنصات للنصّ، دون التقيّد أو الالتزام بخطوات جاهزة أو إسقاطًا لأحكام مسبقة. فهي تتمفصل في فضاءات من صنعه الخاصّ. وما بلور لديه هذه الصناعة، هو اهتمامه القويّ بالراهن ومتطلّباته. ونتج عن هذا بناء لإشكاليّة حاسمة، محكومة بقولين أساسيّين هما: الفلسفة والتصوّف. لكن ما التصوّف في نظر هذا الرجل؟ هل هو المعرفة المؤسّسة على السلوك والطقس، أم المتحرّرة منهما؟

ففي فكره، كلّ فلاسفة الإسلام انتهوا إلى التصوّف، لكن ليس كلّ المتصوّفة فلاسفة. إلّا أنّ هناك لحظتين في نظره شكّلتا نشازًا في هذا التاريخ، وهما لحظة «ابن رشد»، و»ابن عربيّ»؛ الأوّل رفض التصوّف، والثاني كمتصوّف انفتح على الفلسفة. وحقل بناء هذه العلاقة امتدّ في وضعيّات معرفيّة متعدّدة الآفاق؛ الأولى خاصّة بالإنسان، وبالتالي، مقولة الأنا في رابطتها بالذات. الثانية، وضعيّة الدلالة وعلاقتها بالمفهوم، وبالتالي أنواع النظر البرهانيّ والجدليّ. وتبيّن أنّ هناك صعوبات لممارسة البرهان في المِتافيزيقا، ممّا حوّل النّظر إلى الأسماء والدلالة. الثالثة، وتتعلّق بأنطُلوجيا الذاتيّة في علاقتها بالعرضيّة. هذا التحليل تأسّس على وضعيّة الواحد بما هو عدد (كمّ) ذاتيّ في علاقته بالواحد بما هو منقسم إلى المقولات العشر.

والموجّه لهذه الوضعيّات هو ما يميّز مكانة 'الواحد بالعدد' عن 'العدد' من جهة، و'الواحد بالعدد' عن 'الواحد' بما هو مرادف لاسم الموجود من جهة ثانية. هذه المفارقة الإشكاليّة أعاد بناءها كتاب **الوحدة والوجود**، من خلال الدور الأوّل الذي تحتلّه المقولات لبيان الوجود في رابطته بالواحد، أو علاقة مقولة الكمّ بالمقولات الأخرى.

والنتيجة من هذا، في نظره، هي حدّ معنى الذاتيّ والعرضيّ، من داخل فكرة 'المكيال'. فهذا الأخير هو ما يأخذ معنى الذاتيّ والعرضيّ. والطبيعة المكياليّة راجعة إلى مكانة الواحد الذي لا يوجد إلّا لمقولة الكمّ المنفصل العدديّ (عدم الانقسام)، وأمّا معناه الوجوديّ، وهو في كيفيّة نقله من الكمّ، بما هو مقدار أو عدد، إلى المقولات التسع الأخرى. وعمليّة النقل هي إحدى معاني التفصيل الدلاليّ.

والغرض من هذا هو الوصول إلى المكيال الحقّيّ، أو ما يسمّيه أهل العرفان بـ'الميزان الحقّانيّ' الخاصّ بالأسماء.

والصعوبة التي حوّلت فكر الدكتور محمّد المصباحيّ للنظر في آفاق مغايرة للموقف

العقلانيّ، وهي المتعلّقة بسريان الواحد العدديّ المندرج في مقولة ذاتيّة، وفي باقي المقولات. هـذا الحضور الأخير، هو قولـه بالعرضيّـة، وأمّا جوهريّتـه فحصرٌ له في مقولـة واحدة. وفيلسـوف قرطبة ومراكش، عارض القول بجوهريّة الواحـد وعرضيّته؛ فهل التمييز بين الذاتـيّ والعرضـيّ، وبالتالي، التقابل بين أنطُلوجيّتين متعارضتـين هو ما بلور لحظة التفكير في تشكيلات خطابيّة متباينة والنزعة العقليّة، وأساسها الفلسفيّ هو القول بعرضيّة الوجود كطريـق لمحو التضادّ بين العقل والوجدان. ووجد هذا عنـد ابن سينا يقول عن مكانة هذه العرضيّة وآفاقها في كتاب **من المعرفة إلى العقل**،

> إنّ القـول بعرضيّة الوجـود والعقل، بالنّسبة للإنسـان، قد يكون أقـرب إلى الحساسّيّة الفلسفيّة الحديثـة القائمة علـى فكرة تناهي الإنسان ومحدوديّـة معرفته ونسبيّة معتقداتـه ورؤاه، وتعدّديّة مقترباته (استعداداته). إلّا أنّه فرّق بين أن تنشأ هذه الحساسّيّة عن تُخمة من الوثوقيّة بكلّ ألوانها العلميّة وغير العلميّة، مما يسمح لها بفتح آفاق جديدة للاستكشاف وإعادة البناء، وفلسفته قامت مـن أجل الوثوقيّة ولو في أفق ذوقـيّ. ومع ذلك، قد يكون الإقـرار بالعرضيّة هو أقصر المسالك للاقـتراب مـن الوجود والتاريـخ، وبخاصّة إذا تمّ توجيـه النظر الفلسفيّ حيـث يجب أن يوجّه (الصفحة ٨٢).

إنّ العرضيّة التي يروم بناءها الدكتور محمّد المصباحيّ، هي من نوع خاصّ. وهي الأقوى على تضمّن الذات، بل ذاتيّة وأنطُلوجيّة لا مذهبيّة، متحرّرة، لا وثوقيّة. وهذا ما وجده في 'الأفـق الأكـبريّ'، وبالتالي، ما بعد الحداثة؛ وإخراج العرضيّة من وثوقيّتها هو في إمكانيّة انفتاحها على التاريخ والوجود والحقيقة. وللدكتور محمّد المصباحيّ مؤلّفات من بينها:

١. **إشـكاليّة العقـل عنـد ابـن رشـد** (الـدار البيضـاء – بيروت: المركـز الثقـافيّ العربيّ، ١٩٨٨).

٢. **دلالات وإشكالات، دراسات في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة** (الرباط: عكاظ، ١٩٨٨).

٣. **من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظريّة العقل عند العرب** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠).

٤. **تحـوّلات في تاريـخ الوجـود والعقل: بحـوث في الفلسـفة العربيّة الإسـلاميّة** (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٩٥).

٥. **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨).

٦. **الوحدة والوجود عند ابن رشد** (الدار البيضاء: المدارس، ٢٠٠٢).

٧. **نعم ولا، ابن عربيّ والفكر المنفتح** (فاس: ما بعد الحداثة، ٢٠٠٦) .

٨. العقل الإسلاميّ بين قرطبة وأصفهان (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦).

٩. من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد (الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٦).

١٠. مع ابن رشد (الدار البيضاء: دار تبقال، ٢٠٠٧).

١. اتّخذ مساركم الفكريّ آفاقًا متعدِّدة، باعثُه الأوّل فحص روابط الفكر الإسلاميّ باليونانيّ، أو تجلّيات هذا الأخير عند مفكّري الإسلام أمثال الكِنديّ، الفارابيّ، ابن سينا، الغزاليّ، ابن باجة، ابن رشد، الشيرازيّ ... بحثًا عن البناء الإشكاليّ الواصل والفاصل بينهما. ولا شكّ أنّكم وجدتم ذلك في بُعدين أساسيّين هما، العقل والوجود. فهل هذه المباحث الأكاديميّة هي عندكم مواجهة فعليّة للمِتافيزيقا في مواطنها الأصليّة؟

المصباحيّ

أعتقد أنّه لا يمكن التفكير تفكيرًا فلسفيًّا في قضايا زماننا هذا إن لم نتعرّف ونعترف ونعرف، بقدر الإمكان، كيف واجه العقل الإغريقيّ والعقل العربيّ الإسلاميّ القضايا والتحدّيات الكلّيّة والمُطْلَقة التي كانت أمامه. والأمر يعود إلى أنّه لا يمكن أن نتفلسف اليوم إلّا إذا وقفنا على لغة ومناهج هؤلاء القدماء بأنفسنا، حتى نطّلع على أهمّيّتها وحدودها ومدى ملاءمتها لنا. نعم، العقل، بمناهجه ومقارباته ومفاهيمه، تبدّل، والقضايا الكبرى التي تشغل بال هذا العقل هي الأخرى تحوّلت في اتّجاهها ومضمونها، ولكن ما زال العقل والوجود بمعانيهما المُطلقة يشغلان بال الإنسانيّة الآن. فإذا كانت الفلسفة في الماضي هي فنّ استعمال العقل من أجل اكتناه سرّ الوجود والتمتّع بدهشة الكشف عن حُجُبه، فإنّه أضحى اليوم، بعلومه وتقنيّاته يهدّد الوجود، وبخاصّة الوجود البشريّ.

لا أريد من هذا القول أن أقيّد التفكير الفلسفيّ بماضيه، وأن أُثقل كاهله بتراثه، أو أن أجعله حجابًا يطمس قضايا الإنسان والزمن والوجود الحاليّ، ولكن ما أريد قوله، هو وجوب تحرير التفكير الفلسفيّ من ماضيه بفضل معرفته معرفةً جيّدة والتساؤل عن الشروط القوليّة والفكريّة لإنتاجه. ومع ذلك، فهناك جوانب كثيرة في القول الفلسفيّ اليونانيّ والعربيّ يمكن الاستفادة منها؛ فهذا التراث المشترك غنيّ بلغته، بأسئلته، بمناهجه، بأساليب عرضه، بمسائله، بآفاقه. كلّ هذا من شأنه أن يُلهمنا أحيانًا وأن يحرّضنا على التفكير الفلسفيّ، أحيانًا أخرى، وأن يجعلنا نتّخذ منه موقفًا مناوئًا نُصرةً لزماننا والتزامًا بقضايانا. كانت صناعة الفلسفة في الماضي، كما هي اليوم، صناعة معقّدة. فهي تحتاج إلى الإحاطة بكلّ المعارف والتجارب الإنسانية، من الأسطورة إلى العلم والتقنيّة مرورًا بالثقافة والتجربة الدينيّة.

ومن بين هذه المعارف ما خلّفه لنا الماضي من تراث يونانيّ وعربيّ في المجال الفلسفيّ. هذا علاوة على أنّ الفلسفة في جوهرها حوار مع زمانها بكلّ مكوّناته، ومن جمُلة هذه المكوِّنات التراث الفلسفيّ. فلا بدّ من إجراء حوار معه سواء من جهة القبول والاستمداد، أو من جهة الرفض والتجاوز، أو من جهة الوصول إلى حلول وسطى معه. وإذا كنت شخصيًّا قد عُنيت بالعقل والوجود - وصنوه الواحد والوحدة - فلكي، كما جاء في سؤالكم، أقف على المتافيزيقا في مواطنها الأصليّة. بالتأكيد، لا بدّ من الاعتراف بأنّ فلسفات اليوم تكاد تُجمِع على رفض كلّ ما يمتّ إلى المتافيزيقا، لأنّها لا تستطيع شيئًا أمام أزمة الإنسان والوجود اليوم. ولكن، هل فعلًا نستطيع أن نتخلّص من المتافيزيقا نهائيًّا؟ إنْ رفَضْنا المتافيزيقا، فالمتافيزيقا لن ترفضنا، إنّها تلاحقنا وتؤثّر في كياننا وسياساتنا وتفكيرنا في كلّ آنٍ وحين. لذلك من الأفضل التعامل معها بما يليق، حتى نتمكّن من فهم سرّ بقائها وآليّة استمرارها وتأثيرها على الوجود البشريّ.

ومن البيِّن بنفسه، أنّ التراث الماضي يستدعي الحاضر. فلا يمكن التفكير تفكيرًا فلسفيًّا اليوم بدون التعاطي مع فلسفة اليوم الآتية لنا من الغرب، وربما من الشرق.

وما دام الحوار يدور حول علاقة الفلسفة بالتصوُّف، لا بدَّ من الإشارة إلى أنّ التصوُّف باعتباره رؤية متافيزيقيّة للعالم تقوم على خدمة الله الواحد الأحد، يمتدّ بجذوره الأحديّة أو الوجوديّة أو الكزمُلوجيّة والنفسيّة إلى مواطن الفلسفة والعلم، بالرغم ممّا يُقال عن التصوُّف من أنّه أساسًا تجربة شخصيّة ذاتيّة وجدانيّة. لا نستطيع أن نفهم النصوص الأساسيّة التي ترتفع في سماء تجربتنا الحضاريّة الفذّة كنُصُب شاهقة تقاوم الزمن دون الاستئناس باللغة الفلسفيّة. فانفتاح الإسلام على كلّ الأنبياء السابقينَ على الرسالة المحمّديّة، هو إشارة إلى ضرورة الانفتاح على أرباب الحكمة والعلم في كلّ الملل، وبخاصّة في الملّة اليونانيّة. هذا هو قَدَر الفكر بما هو فكر، وبخاصّة الفكر العربيّ الإسلاميّ؛ أن يكون فكرًا كونيًّا وجامعًا ومتسامحًا ومنفتحًا على تجارب ورؤى الحياة والمعرفة الأخرى ليكون قادرًا على توجيه خطابه إلى العالم برمّته. فالعالميّة في الخطاب الموجّه إلى الإنسانيّة تشترك العالميّة في المعرفة والإيمان. إذًا،ن هذا هو الخط القويّ والموجِّه للفكر الإسلاميّ بفضاءاته المختلفة. والطابع الكونيّ هو ما يُدهش أهل الغرب في تجربة التصوّف الإسلاميّ. غير أن كونيّة الفلسفة (وبمعيّتها العلم) غير كونيّة التصوّف. فإذا كانت الفلسفة هي البحث عن معنى الوجود، أي عن العقل الساري فيه، وتحويله من طبيعته المعقولة إلى طبيعته العاقلة، فإنّ الذي يضمن مثل هذا البحث هو الوحدة السارية في الوجود. أما التصوّف فهو يبحث عن شيء آخر

في الوجـود، إنـه يبحث عن معناه في نَفَس الرحمن الساري فيـه. من أجل هذا كان بحث المتصوّف هو بحث محبّة وتعلّق لا بحث طلاق وانفصال. أي إنّ الغاية من الكشف الصوفيّ هي الوصول والمحبّة والوحدة، لا السيطرة والتحكّم.

٢.كيف يمكن للفلسفة أن تحضر في التصوّف وبالعكس، ونحن نعرف أنّهما متقابلان، سواء من جهة تقابل العقلانيّة بما بعد العقلانيّة، أو من جهة رؤيتهما للكون؟

المصباحيّ

إذا أخذنـا المـتن الأكبريّ مثالًا على أعلى ما وصل إليه القول الصـوفيّ باعتباره قولًا نظريًّا، فإنّنـا سنجد الفلسفة حاضرة فيه، سواء على مستـوى المناهج (التمثيل، البرهان، الاستقراء، الجدل، والحدّ)، أو المفاهيم (المادّة أو الهيولى، الموضوع، الصورة، الجوهر، الماهيّة، الهويّة، الواحـد، الوجود، الموجود، العدم، الغاية، العقـل بأسمائه المختلفة، المتقابلات، المقولات، المبـادئ، المُثُل، إلخ)، أو الأنساق العلميّة (نسق بطليموس الفلكيّ، نسق الطبيعة الأرسطيّ، نسـق النفس الأرسطـيّ أو الأفلاطونيّ)، أو الفلاسفة الكبار أمثـال أفلاطون وأرسطو وابن سينـا وابن رشد إلـخ، فقد كان المتن الأكبريّ مـن بين وسائط توصيل الفكـر الفلسفيّ إلى الحضـرة الصوفيّة لإخصابها وحلّ مآزقهـا أو تبرير خرقها للعادة، بحيث لا يمكن فهمُ خبايا وأسرار القول الصوفيّ في منأى عن الفلسفة.

وفي المقابـل لعب المـتن الأكبريّ، أحيانًا، دورًا كبيرًا في حلّ مـآزق الفلسفة التي تفطّن إليهـا مُبكـرًا كلّ من ابن سينـا والسهرورديّ. ومن بين هذه المآزق، مـأزق تطويق الوجود بالعقل، وذلك عـن طريق تطويقه بالمقولات، والمقولات بالجوهـر، والجوهر بالماهيّة، هذا التطويـق الذي أدّى إلى رؤية ثباتيّـة للعالَم تُحرّم بموجبها الأنواع من الحركة والانتقال بعضها إلى بعض. مأزق آخر تجلّى في محاصرة القول بالعقل خاصّة عن طريق الحدّ والبرهان، واعتبار كلّ الأقـوال غير البرهانيّة سقط متـاع. في هذا الجوّ الخانق بعقلانيّة صلبة، والذي قد يؤدّي أحيانًا إلى طريق مسدود، ظهر المتن الأكبريّ حافلًا بغنى المفاهيم الجديدة المستمدّة، خاصّةً، مـن الوحي الجامع، القرآن، ومـن الأثر النبويّ؛ مفاهيم ونظـرات تسمح بفكّ الطوق عن الوجـود والقـول معًا. وقد انتبه بعض الفلاسفة (كصدر الدّيـن الشيرازيّ) إلى ما في كتاب '**الفتوحـات المكّيّة**'، وكتاب '**فصـوص الحكمة**' لابن عربيّ مـن إمكانيّات هائلة لتجاوز الأفق الفلسفيّ الموروث من اليونان، وتوسيع عوالم الوجود إلى برازخ ومنازل وحضرات ومقامات وأحـوال كيما تسع الرحمة الإلهيّة. ولا يمكن لهذا التعـدّد والتنوّع أن يحصل بدون تدافع

وتضـادّ وحركة وتقلّب، بل إنّنا سنجد هذه الحركـة تعمّ، ولأوّل مرّة، حتّى الجوهر، مقولة المقـولات. وبسريان الحركة في الجوهـر، ومن ثمّ في الماهيّة، انفتح الباب أمام الإنسان لكي يطمـع في التحوّل والارتقـاء نوعيًّا من الطبيعة الإنسانيّة إلى ما عداهـا. وبمعيّة هذا التحرير للوجود من العقل والمقولات، جرت عمليّة تحرير القول من طوق العقل، لينفتح المجال أمام القلب والخيال، بألوانهما المختلفة، ممّا أعاد الاعتبار إلى منتجاتهما، من حكي وشعر وتمثيل وتصويـر. فالإنسان، كما قلت في أحد الكتـب، «ليس إنسانًا ببرهانه وقدرته على التسمية فقــط، بل وأيضًا بخياله وبقدرته على الاستعـارة والمحاكاة، لأنّه لا يمكن أن يعمل إلّا بكلتا يديه». وعلى هذا المنوال يمكن تلطيف رؤية الفلسفة للعالم.

٣. الاشـتغال بالفلسـفة في نظركم هو فعلٌ أو ممارسـة ذاتيّة، يشكّل العقل عمقها الصميمـيّ، ومطلبها الاسـتراتيجيّ: فهل تعتقدون، بالفعل، أنّ آفـاق العقل مهدّدة بوجوهــه المتضـادّة، حيث تبيّن هذا مــن خلال كتابكم «الوجه الآخــر لحداثة ابن رشــد»، كنمــوذج عقلانيّ حامـلٍ لمطلبيــن: «الفحص الدلالــيّ، والتأكيـد الإثباتيّ للصورة»، أو «تقليد الأوائل»؟

المصباحيّ

سؤالـك يكتنفه شـيء من الغموض والحـيرة، ولعلّك فعلـت ذلك عنوةً مكـرًا منك، ربّما لإحـداث شيء ممّـا أحدثه ابن عربيّ في ابن رشـد على شكلِ ارتباك. لكـن، لحسن الحظّ، تجـاوزَت الفلسفــة المعاصرة عقليّة التقابـل الصارم بين نعم أو لا، وصــارت أمْيَل إلى الجمع بينهمــا في «مركّب أعظم»، مركّـب وديّ يعمل على تلافي التضادّ قدر الإمكان نحو الجمع لضمــان الحركة والتغيّر والتقلّب من حال إلى آخر. لقد أحسنتَ عندما جمعت بين «الذاتيّة والعقلانيّــة» باعتبارهمــا صفتين أساسيّتـين ومتضادّتين للممارسة الفلسفيّــة. فالفيلسوف يكــون أشبه مــا يكون من الصوفيّ في أنّــه يفكر تفكيرًا ذاتيًّا؛ فهو، بحكــم توحّده وتجرّده ونزاهتــه، يرفض إغراء الجماعة بسلطانها ونفوذهــا، بوجاهتها وجاهها، خوفًا من الوقوع في فخّ الحِجر والوِصاية، أو الاستخدام والتسخير، سواء من قِبَل جهات مؤسسيّة أو عقديّة. غير أنّ الفيلسوف، بالإضافة إلى كونه يرفض المشْيَخة، لا يريد أن يجازف بقلقه وحيرته في سبيل الوصول إلى حقيقته الذاتيّة، يكتم لذّتها وحبورها عن الآخرين، بل إنّه إذا قام بذلك، وحصلـت له تجربة الوصول، فمن أجل أن يذيعها بـين الناس لتغدو تجربة عموميّة في فضاء عموميّ يمكــن لأيّ إنسان كان أن يشارك في مناقشتها والتوافق بشأنها. فالتجربة الفلسفيّة ليســ فيها أسرار، بما أنّ العقل هو السبيل لاقتنائهــا، وطالما كانت الحرّيّة طريقًا خطِرًا لحشد

الإجماع عليها. فالعقلانيّة، بقدر ما تطالب الفرد، بأن يفكّر بنفسه ولحسابه الخاصّ، تفرض عليه أن يقوم بذلك علانيّة وفي فضاء عموميّ يضمن لها نوعًا من الحياد والشفافيّة والمساواة في المدد.

وهنا سيكون عليّ أن أعرّج على العقل المهدَّد في مصيره جرّاء تضادّ مقاصده، أو بالأحرى تضادّ مقاصده مع إنجازاته وأفعاله؛ هل فعلًا العقل حرّ في ممارسة أفعاله، سيّدٌ في أحكامه وتأويلاته، أم أنّه واقع تحت أشكال لا تُحصى من الضغوط والإكراهات الظاهرة والخفيّة؟ بل أكثر من ذلك، أليس بالعقل يتمّ اعتقال العقل وتوظيفه في مآرب تقع خارج نطاقه الخاصّ وأغراضه النيّرة؟ لقد عمّ الشعور بين أهل الفلسفة منذ أواخر القرن التاسع عشر بأنّ العقل أمسى يشكّل خطرًا على نفسه، وبالتالي، على الوجود بعامّة؛ فمغامراته المعرفيّة والتطبيقيّة في مجالات الذرّة والبيولوجيا والإعلاميّات والصورة، صارت تُنذر بكوارث هائلة تهدّد البيئة والإنسان معًا بالانقراض الوشيك. إنّ كشف الحجاب عن أنّ العقل مهدّد بالعقل، هو الذي يفرض علينا أن نبحث عن منابع أخرى مرنة للمعرفة والعرفان تنطلق من مشروع للوجد والوجدان بالوجود، سعيًا لإقامة توازن بين المطلبين العقليّ والوجدانيّ، لا من مشروع للسيطرة النفعيّة والجهنّميّة على الطبيعة واستنزافها بشكل مطلق. وهنا يمكن للتصوّف أن يكون نافعًا للفلسفة. فبدلًا من الإصرار على إقامة مسافة بين العقل والوجود ضمانًا للحياد والسيطرة، يمكن للقلب الصوفيّ أن يضمن لنا الاتّصال والتواصل بالوجود والتواجد معه والوجد به، ويعلّمنا كيف نصيّر الموجود بالوجد. وشتّان بين إقامة المسافة وإلغائها. بهذا النحو من الوحدة بين العقل والقلب، بين الفلسفة والتصوّف، يمكن فتح آفاق جديدة للعقل، آفاق أرحب وأكثر عدلًا للإنسان والطبيعة معًا.

٤. تبلور هذا التوجّه النقديّ للعقلانيّة في عودتكم إلى الخيال في صراعه مع العقل، ممّا حرّك مباحثكم نحو فكر «يبدو» مضادًّا للفلسفة العقليّة، ألا وهو التصوّف أو العرفان. فما أهمّيّة هذا الحوار الممكن بين الفلسفة والتصوّف؟ وهل وجدتم ذلك في مناسبة اللقاء الصعب الذي جرى بين ابن رشد وابن عربيّ؟

المصباحيّ

جرت عادة مؤرّخي الفلسفة أن يقرنوا ميلاد العقل بتصدّيه للخيال ومنتجات الخيال (من أسطورة، وحكاية، وتمثيل، واستعارة، ومجاز، ورمز...)، بسبب عدم انضباط هذا الأخير لحتميّات الواقع ولضرورات المنطق، وبحكم تصرّفه الحرّ وغير المنضبط إزاء الإكراهات التي ينصبها المجتمع والتاريخ والثقافة أمامه. ومع ذلك، لم يستطع العقل في يوم من الأيام

الانفكاك عن الخيال ولا التخلّي عن خدماته، لا لكونه هو مزوّده الأساسيّ بالمادّة المعرفيّة الأوّليّة فحسب، ولكن أيضًا لأنّه هو القوّة المحرّكة لجرأته كي يتجاوز حدود المعارف والمناهج القديمة، ويطوّر قدراته على الإدراك والفعل، ويوسّع آفاق مغامراته. فإذا كان العقل هو ميزان الحقّ بامتياز، فإنّ موضوع هذا الميزان هو منتجات الخيال من صور وأحكام وآراء وافتراضات. فمهما كانت حرّيّة ونزقيّة وطيش الخيال، فلا بدّ للعقل منه. إنّهما خصمان متحابّان، تحرّكهما رغبة مشتركة جامحة في كشف الحجاب عن الوجود لكن بطريقتين مختلفتين غاية الاختلاف. ولعلّ اعتماد «أرباب التشوّف» على الخيال هو الذي يجعلهم، كما يقول ابن عربيّ، «يطمعون فيه كلّ مطمع، وينزعون فيه كلّ منزع»، في مقابل الفلاسفة الذين يتقيّدون بالحدود التي يضعها العقل، فلا يتطاولون على تجاوز آداب الحكمة الإنسانيّة. وإذا كان «الخيال» هو الذي يجعل طمع «أرباب المشاهدة» ينفلت من الزمام، فيتيهون في مفازات الحيرة التي لا يكادون يَدْرون في خِضمّها هل هم أنفسهم أم أنّهم غيرُهم، فإنّ «العقل» يأخذ بزمام الفلاسفة في كلّ لحظةٍ وحينٍ إزاء ذواتهم وإزاء الوجود. لكن لا تلبث المفارقة أن تطاردنا من جديد؛ إذ سرعان ما ينقلب «تواضع» مطالب الفلاسفة إزاء الوجود إلى سيطرةٍ عليه، و«طمع» المتصوّفة في الاتّحاد به إلى عبوديّة، بل وإلى «عبودة» مطلقة، بدون نسبة. هكذا يقود الخيال إلى التخلّي والترك، في الوقت الذي يسوق العقل أهله إلى مزيد من السيادة والحضور. وفي الواقع، الفيلسوف والمتصوِّف، معًا، ينشدان الوحدة، لكن، إذا كان «أهل الكشف» يُردِّدون بأنّ «العلم نقطةٌ كثّرها الجاهلون»، فإنّ «أهل البرهان» يعتبرون أن تجميع صور العلم وأنحائه في نقطة واحدة لا يمكن أن يكون إلّا عملًا عدوانيًّا ضد الوجود والعلم، لأنه يؤدّي بالوجود والعقل إلى صمت مطبق. والحال أن لا وجودَ للوجود إلّا في نشوة الانوجاد، أي في حركة التكثّر والتنوّع والتدافع والتقلّب. الوجود كالدلالات والاستعارات والأسماء والصفات التي لا تكفّ عن الحلّ والترحال.

ونعود إلى مقابلة ابن عربيّ مع ابن رشد، لنقول، إنّ ما يُدهشنا فيها هو أنّ ما نفهمه منها أقلّ بكثير ممّا لا نفهمه عنها. ومن بين الأمور التي عزّ علينا فهمها التخلّي السريع لابن رشد عن الاستمرار في المناقشة، بالرغم من أنّه هو الذي سعى إليها ورغب فيها بشوقٍ كبير. ولعلّ السرّ في ذلك راجع إلى أنّ ابن رشد شعر بأنّ خروجه من حلبته الخاصّة، حلبة الفلسفة، إلى حلبة التصوّف التي لا يجيد أدوات المكر فيها، جعلته غريبًا فيها، لهذا فضّل أن يرجع بسرعة إلى قواعده النظريّة بعيدًا عن «الأفكل» (الرعدة من الخوف أو من الغيرة) الذي أحدثه ابن عربيّ فيه. بيد أننا نتصوّر أنّ هذا «الأفكل» سرعان ما انتقل من ابن رشد إلى ابن عربيّ نفسه

متجليًّا على شكلِ مطالبة ملحّة بإجراء مقابلة، ولو برزخيّة، مع الفيلسوف القاضي، بعد أن أحسّ بلسعة العقل والفلسفة له. ولا يَخفَى أنّ مجرّد تلبية ابن عربيّ لطلب ابن رشد الماكرة في أن يقابله، هو تعبير صريح عن سقوط المتصوّف في إغراء وفتنة الفلسفة.

لم يَـرُق لابن رشد، إذًا، أن يُذعن للتحرّش الأكـبريّ الذي استباح المتقابلات وروّضها لكـي ينزع عنها طاقتهـا الإقصائيّـة، فتصبح قابلـةً للاجتماع في المنـزل الواحد والحضرة الواحدة بـدل التنافي والتنابذ. لم يكن مزاج ابن رشد مهيّئًا لقبول هذه المصالحة الجامعة بين المقـولات والمتقابـلات، بين العقل والخيـال. ولعلّه كان في هذا يعكس مـزاج القرن الثاني عشـر، قرن الموحّدين، الذي لم يكن هو الآخر يسمح بالجمع بين الأميرين المُوَحِّدَيْن يوسف ويعقـوب، بالرغم من علاقة الإضافة والنَّسَـب بينهما؛، بين الأب (يوسف بن عبد المومن) والابـن (يعقوب المنصـور)، حيث نجد الابن يناصر القلب والتصـوّف ضدًّا على أبيه الذي انتصـر للعقـل. وهنا نتسـاءل، أليس من حقنا أن نتصـوّر أنّ الجمْع الشهير الـذي أقامه ابن عربـيّ عنوةً بين «نعـم ولا» هو في حقيقة الأمر ضربٌ من الرؤيا الأكبريّة لما سيأتي فيما بعد مـن انقلاب روحـيّ وإيديولوجيّ للابن علـى أبيه، وانقلاب لما بعد الحداثـة على الحداثة؟ لقـد تبنّت الفلسفة اليوم استراتيجيّة الجمع بين «نعم ولا»، أي استراتيجيّة الجمع بين التقييد والتحريـر، تقييد العقل وتحريـر الخيال والقلب، بعدما لاحظـت أنّ الوجود أضحى يضيق ذرعًا بتقييد العقل، طالبًا راحةً أنطُلوجيّة منه، يؤمّنها له الخيال بفضاءاته الافتراضيّة، والقلب بمكـره وغيرته وتقلّبـات أهوائه الأخرى. في هذا الجوّ، جوّ شعـور الوجود بالإرهاق جرّاء تطويـق العقل له واستنزافه إيّاه، تبدو فُرَص نجاح اللقاء البرزخيّ، الرمزيّ والافتراضيّ، بين ابـن رشد وابن عربيّ، أي بين الفلسفة والتصوّف، بين العلم والمعرفة والوصول والوصال، كثـيرةً هذه الأيام، خصوصًا وأنّ الجميع يشعر اليوم «بالأفكل»[1] جرّاء المخاطر التي تُحدِق بالإنسـان والوجود معًا. لقد أبانت هذه المقابلـة «الفاشلة الناجحة»، والجامعة بين الحدث التاريخـيّ المـؤرَّخ بالزمان والمـكان، و«الحدث» البرزخـيّ باعتبار المقابلة أحـد «الأعيان الثابتـة» التي لا تتوقّف عن إثارة الفلسفة وتحريضهـا على الاستيقاظ والبدء من جديد بدايةً جديـدة. قلتُ هذه المقابلة بين ابن عربيّ وابن رشـد كشفت عن قدرة هائلة للتصوّف على إربـاك الفلسفـة وإدهاشها، أي على وضعها على طريق الحـيرة، الذي هو في نظرنا الطريق الملكيّ للتفلسف.

(١) الرعدة التي تعتري الإنسان من غير فعل، المحرِّر.

بطبيعة الحال، هناك شروطٌ لنجاح مثل هذا اللقاء بين الفلسفة والتصوّف في زماننا هذا، منها أن تبتعد الفلسفة قليلًا عن العلم، وأن يبتعد التصوّف عن خلفيّته العلميّة والثقافيّة المتجاوزة. وقد فطن لذلك كبار الفلاسفة في العقود الأخيرة. فمثلًا، لكي ندرك المكان في حقيقته الحيّة، علينا أن نبتعد عن معناه الرياضيّ-الهندسيّ، ونُدركه من خلال زماننا وكينونتنا الذاتيّة. وهذا بالضبط ما فعله ابن عربيّ إزاء علم المكان (الهندسة) في زمانه، حيث استبدله بعلم آخر للمكان يربط فيه بين المكان والمكانة والتمكّن والتلوّن. فالمكانة، التي يكتسبها المكان من المتمكّن منه أو فيه، سرعان ما تنتقل عدواها إلى الزائر الجديد له، شريطة أن تكون له قابليّة استمداد المدد الذي حصل عليه. فمقدار الوجود الذي للمكان ينتقل إلى الحالّ فيه والمتمكّن منه، على أن تكون له القوّة على الانفعال به. الدرس الذي نستفيده من هذا التعاطي مع المكان هو ضرورة التخلّي عن لغة العلم والفلسفة القديمتين، وخلق لغة جديدة لا تأبه بالتراتبيّة بين المقولات العَرَضيّة والجوهر، وبالإقصائيّة بين المتقابلات، والاعتياد على تصوّر الوجود تابعًا لأحد أعراضه (المكان، أو الزمان، أو حتّى الإضافة) وتصوّر الضدّ طالبًا لضدّه. بهذا النحو، يمكن للتصوّف أن يلعب دور إخراج الفلسفة من مآزقها التي خلقتها الأنظمة الفكريّة القديمة، أنظمة المقولات والمتقابلات والمبادئ. ففي فضائه تتساوى المقولات في لحظة من اللحظات، فلا مقولة أفضل من أخرى، بل قد تصبح الإضافة، التي هي أضعف المقولات وجودًا، علةً لأقواها (الجوهر)، لأنه بالنِّسبة والنَّسَب توجد الأشياء وتتفاعل. ولنا في تجربة صدر الدين الشيرازيّ مع ابن عربيّ دليل على ما قلناه. فقد أسهم ابن عربيّ في إخراج الفلسفة المشّائيّة الإسلاميّة من مآزقها القديمة، بفضل مفاهيم مثل النَّفَس الرحمانيّ والحركة الجوهريّة إلخ.

٥. الحديث عن العلاقة بين الفلسفة والتصوّف، هو حديث عن رابطة الفكر بمجالات انطباقيّة تبدو غريبة عن حقل الفلسفة، كالشعر، والجمال، والذوق، والرمز، والأسطورة، والاعتقاد ... ومع ذلك، فقد استطاع بعض الفلاسفة المعاصرين أمثال «هايدغر» و«نيتشه» أن يستعيدا أهمّيّة هذه الأقاويل، ولفكر الأوائل من الفلاسفة. فهل برهن أهلِ العرفان على أنّهم أقوى على احتواء هذا الفضاء المتّسع معرفيًّا وعرفانيًا؟ وكما تؤكّدون ذلك في مباحثكم حول «ابن عربيّ»، معتبرين إيّاه «ملتقى بحرين، بحر الفلسفة وبحر التصوّف، مع الأخذ بعين الاعتبار برزخ الشريعة»؟

المصباحيّ

التجربة الصوفيّة، كما هو معروف لدى الخاصّ والعامّ، تجربة عجيبة من جهات متعدّدة، فهي تفتح قلبها لكلّ ألوان الفكر والعمل بدون استثناء، من السحر والسيمياء إلى علوم

المنطـق والعدد، كلُّ علـم يجد له في قلبها مكانًا خاصًا به. وهي، وإن كانت تجربة وحدويّة أساسًـا، فإنّهـا تقوم بذلك عبر التعدّد والتحـوّل. إنّها تتطلّب منـك في نفس الوقت الهمّة والتواضـع، تجربـة تجعلك تتملّـى في الحقّ عـن طريق معاينـة تجلِّياته في تعيُّناتـه الوجوديّة والحُلميّة والخياليّة. الفلسفة اليوم، وكما أشرتَ في سؤالك، هي الأخرى تريد أن توسّع من مجـال إدراكها وفضاء اهتمامها، وذلك عن طريق إعادة الاعتبار للأقاويل الخطابيّة والشعريّة والسفسطائيّة والسياسيّة والحكائيّة. ولم يكن من الممكن لهذه الأقوال أن تحتلّ مكانًا أثيرًا في فلسفـة اليوم لولا إعادة النظر في طبيعة الخيال ووظائفه، حيث صارت فلسفات اليوم أمْيَل إلى اعتبـاره خيالًا فعّالًا، بعد أن كانت تنظر إليه، لمدّة كبيرة من الزمن، بوصفه قوّة انفعاليّة. وبهذه الجهة، تكون الفلسفة قد التقت في نهاية الأمر بالتصوّف.

غـير أنّ «أهـل الشهود» اعتادوا أن يتّهمـوا «أهل البرهان» بأنّهم «أهـل استرقاق» إزاء الاستـدلال العقلـيّ. ولكي يتحرَّروا من هـذا الاسترقاق، الذي لا يسمـح إلّا بالإدراك من وراء حجـاب الأسماء والحدود والمقدّمات، عليهـم أن يلتمسوا طريق البصيرة التي تُمكّنهم مـن المشاهدة المباشرة. بعبارة أخرى، كان «أهـل المكاشفة» ينظرون إلى العقل باعتباره أداة عاجـزة على الرؤية المباشرة، لأنّه لا يستطيع أن يستخلص ماهيّات الأشياء وأعراضها الذاتيّة إلّا عـبر سلسلة من الوسائط، سـواء كانت مقدِّمات أو أجناسًا وفصـولًا، في حين تستطيع البصيرة رؤية الموجودات ومعاينة الحقائق وشهود الأعيان وجهًا لوجه. ولمّا كان وجه الشيء هو ذاته، فإنّ «أهل المشاهدة» هـم وحدهم القادرون على رؤية «ماهيّات وذوات» الأشياء. لكنّنـا نعتقد أن التصوّف طالما ظلَم الفلسفة، بالرغم من أنّهما يـكادان يَؤُمّان شيئًا واحدًا، خصوصًـا إذا أخذنـا الفلسفة بالمعنى القويّ. لقـد انتبه ابن خلـدون إلى دور التصوّف في العمـران، ولهـذا أدرجه بصيغه المتعدّدة في علمه الجديد لِمَا له مـن تأثير في حياة الناس وفي توجيه التاريخ. لكنّ رجلًا كابن باجة، أو ابن رشد، لم يكن يذهب نفس المذهب، حيث كان يعتقـد أن لا أثـر له على المدينة، لأنّ «معرفته» فرديّة ونـادرة وغير قابلة للتعميم أو التكرار، أي أنّها لا تنفع إلّا صاحبها، بينما العمران يقتضي الاجتماع والمشاركة في المعرفة والفعل. لقـد حان الوقت أن يزول سوء الفهـم المتبادل بين الفلسفة والتصوّف؛ فقد تتكامل «رؤية» العقـل مع «رؤيا» البصيرة. معنى هذا أنّ المتصوّفـة يؤمنون بالعقل، لكن إلى حدود «سدرة المنتهى»، وإلّا فإنّ على العقل أن يتحوّل إلى قلب عـاقل، ﴿**قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا**﴾[٢]، ليستمرّ في

(٢) سورة الحج، الآية ٤٦.

المسـير! إذًا، لا بـدّ من الانفتاح المتبادل بينهما، لكن بشرط أن لا يكون لأحد الطرفين نزوعٌ في استغراق الآخر والاستيلاء عليه، وإنّما في الاغتناء المتبادل، خصوصًا وأنّهما يشتركان معًا في الميـل نحـو الشغب والجرأة في ارتياد آفاق مُذهلة لا تخطـر على البال، أي يشتركان في القدرة على التجديد والكتابة في الهوامش كلٌّ بطريقته الخاصّة.

وحتـىّ لا يغدو الفكـر حجابًا على الوجود، أو يسقط في منطـق «إمّا نعم أو لا»، عليه أن يستثمـر المـودّة النّاشئة في الفلسفة هذه الأيام بين العقل و«ما بعـد العقل». ولا شكّ أنّ هنـاك أساسًـا متينًا لهذه المودّة، وهـو أن الفلسفة والتصوّف يشـتركان معًا في الرجوع إلى معيار الحكمة، سواء بمعناها العقليّ أو بمعناها «الإحسانيّ». فإذا كان «مقتضى الحكمة وضع الشيء في موضعه على الوجه الأوفق»، كما يقول صدر الدين القونويّ، فإنّه لن تبقى ذريعة للاختـلاف بـين الفلسفة والتصوّف إلّا في جهة نظرتهما إلى الموجـودات؛ كما أنّه إذا كان الإحســان «هو فعل ما ينبغي، لما ينبغي، كما ينبغـي»، كما يقول نفس الشارح لأعمال ابن عربـيّ، فإنّ الإحسان سيكون هو العقل نفسه. فما أحوجنا اليوم إلى مثل هذه الحكمة كيما نعمـل على وضع الأمور في نصابهـا ومواضعها الملائمة، متجنّبين قدر الإمكان الصراعات الدمويّة بين أرباب الإيديولوجيّات والعقائد المنغلقة على نفسها.

طبعًا، هذا لا يجب أن يُنسينا بأنّ الفلسفة تسعى قدر الإمكان لتقديم فكر محُايد نزيه بعيد عن أي انحياز عقديّ أو إيمانيّ، بينما ينطلق التصوّف في الغالب من قبس الإيمان الذي يضمن نَسَبًا روحيًّا يُفجّر في الشخص طاقات الولاية والكرامة. إذًا، رؤيتان متقابلتان للكون، رؤية تتقيّـد بالعقل من أجل إنتاج أسباب الفعل والسيطرة، ورؤية تُصغي إلى الروايات والقصص والأساطير لاستلهام المدَد الروحانيّ. لكن، إذا تأوّلنا استعارة «لا شرقيّة ولا غربيّة» الواصفة «للشجرة المباركة» بأنّها تشير إلى الحياد الذي يضع الصوفيّ في نقطة مطلقة تتراءى له العقائد من خلالها متساوية، فإنّنا قد نجد وجه شبه بين التصوّف والفلسفة.

وإذا تكلّمنـا بلغة الشرعيّة، لأمكننا القول بـأنّ شرعيّة الفلسفة، باعتبارها منظومة بشريّة متكاملـة لتنظيم الفكر والعمل، نابعة من الإنســان، أي من النقاش الدائر بين المختصّين من العلمـاء إذا تعلّـق الأمر بالمعرفة النظريّـة، أو من النقاش العلنيّ والحـوار الدائر بين مواطنين أحـرار، والـذي يحتكم إلى الحجّة الأفضـل والمعيار العقليّ الأجـود، إذا تعلّق الأمر بتدبير الحكـم السياسيّ. أمّـا شرعيّة التصوّف فآتية مـن الرواية، لا من الدرايـة، ولا من المداولة. ومـع ذلك، فإنّ جملة من التيارات الفلسفيّـة المعاصرة فَطنت هي الأخرى إلى الدور الخفيّ

للحكي في القول الفلسفيّ، ممّا يُضيِّق المسافة بين القولين، الصوفيّ والفلسفيّ. وبسبب هذا الاعتراف، تكون الفلسفة اليوم قد تخلّت عن نزعة التفوّق والهيمنة، لتنفتح على احترام كلّ الخطابات، والإنصات إليها، والاستفادة منها مهما قلّت درجة «معقوليّتها». ومعنى احترام الفلسفة لكلّ الخطابات الأخرى أنّها تخلّت عن الادّعاء بالاكتفاء الذاتيّ، والغنى عن الآخرين بالعقل وحده. لكن، إذا كانت الفلسفة قابلة للانفتاح على التصوّف، فعلى هذا الأخير أن يُعلن استعداده هو الآخر للانفتاح على فلسفات اليوم التي غيّرت وجه القضايا التي تشغل بالها، حيث أضحت أمْيل إلى الاهتمام بمصير النوع البشريّ، وبمعّيته مصير الوجود برمّته، بسبب المخاطر الإيكولوجيّة والبيُولوجيّة والإعلاميّة التي تهدّده. لكنّ هذا ليس دعوةً للتصوّف كي يتخلّى عن توجّهه الروحانيّ، وإنما دعوة لتحمّل مسؤوليّته إزاء ما يجري للوجود، فكلّ انغلاق، من هذا الجانب أو ذاك، يُنذر بالكارثة، سواء كان على شكل إرهاب أو دمار شامل. ونفس الأمر بالنّسبة للعدالة، باعتبارها إحدى تجلّيات الوجود، التي احتلّت مكانًا مركزيًّا في اهتمام الفلاسفة اليوم. فهل سنظلّ نكتفي، من أجل تحقيقها، بالتوسّل فقط بالطرق التي تكفلها السياسة، أي بطرق القانون وتحكيم العقل والنقاش في الساحة العموميّة، أم أنّه علينا أن نستعين بموارد أخرى تُمكّننا من تحقيق العدالة عبر توافق من نوع آخر؟

٦. في مؤلّفكم «نعم ولا ، ابن عربيّ والفكر المنفتح» أكّدتم بأنّ فكر هذا الرجل، «مشروع مفتوح، مراكزه هي هوامشه، وعمقه هو سطحه، فلا هويّة ثابتة له، ولا صورة راسخة له لا تفارقه. فالتقلّب والحيرة هما باب العلم والعرفان، ومن لم يذُق مُتعة الحيرة ولذة التقلّب لا قلب له، ومن لا قلب له لا يعوّل عليه».

هذا القول يحمل أكثر من أفق للتفكير. فهو من جهة يشكّل لحظة التخطّي والتجاوز، لما تسمَونه بالانغلاق، ومن جهة ثانية، يفتح سبلًا جديدة للنظر، لا على أرض المفهوم والعبارة، ولكن على أرض العلامة والإشارة، حيث هناك إمكانيّة للجمع بين «نعم ولا»، بين التقلّب وموطنه، «بين البين والأين؛ الزمن والوجود». وابن عربيّ أسّس هذا المكان الوجوديّ أو البرزخ. فهل مكان هذا التقلّب هو ما يجعل من القول الأكبريّ قولًا مستقبليًا، وذا سحنة راهنيّة؟

المصباحيّ

التصوّف هو فكر الظهور والصيرورة، لا فكر الجوهر والثبات، فكر التعدّد في النظرة، لا فكر الوحدة في الرؤية، سواء تعلّق الأمر بالشؤون البشريّة أو المتافيزيقيّة. فإذا كانت «الوحدة» هي علّة وجود المشاهدة الصوفيّة وغايتها القصوى، فإنّ التعدّد والاختلاف

هما اللذان يُظهران تلك الوحدة ويُفعّلانها على مستوى القلب العاقل. ومع ذلك، يحرْص المتصوّفة على أن لا تطغى «نعم» على «لا» أو العكس، بالرغم من أنّ هناك نفَسًا رحمانيًا واحدًا يسري فيهما معًا، وفي كلّ ما هو موجود. وهذا ما يفسّر شعور ابن عربيّ بخطر الاطمئنان واليقين الذي ولّدته كلمة «نعم» لدى ابن رشد، فأسرع توًّا إلى خلخلة هذا الاطمئنان بقذفه بـ«بلا»، كي يوقظه من سُباته الوثوقيّ، ويُلقي به في وهاد الحيرة. لقد فرح ابن رشد بـ «نعم»، لكنّ ابن عربيّ فرح هو أيضًا أيّما فرح بما أحدثته «لاؤه» من رجّة شاملة في كيان ابن رشد، فكرًا وجسدًا. بيد أنّ ابن عربيّ تركنا، نحن القرّاء، في حيرة من أمرنا: هل هذه الرجّة كانت نتيجة خوف أو غيرة أو حيرة؟ هل هي نتيجة خوف من المستقبل الماورائيّ، أم وليدة الغيرة من الفتى الذي «لم يبقل وجهه ولا طرّ شاربه» بعد، ومع ذلك حقّق وصولًا بزّ به الاتّصال الفلسفيّ، أم ثمرة حيرة أمام إشكال الشريعة الإلهيّة بالشريعة البشريّة؟

في نظر ابن رشد «لا» وحدها، و«نعم» وحدها، بصيغة إمّا «نعم» أو «لا»، لا تثيران أيّة مشاكل، ولكنّ الجمع بينهما هو الذي يثير الحيرة والارتباك، وربّما إغلاق باب الحوار. هذا ما يُمليه القول البرهانيّ. أما بالنّسبة لابن عربيّ فالنظرة البرزخيّة تقتضي منّا مدّ العينين إلى الجهتين المتقابلتين، جهة «نعم» وجهة «لا». بهذا النحو من الجدل الفعّال بين «نعم ولا»، يمكن استرجاع جذوة الرسالة الأولى. ولندع الحياة تختار ما سيبقى وما سيتلاشى مع الزمن. إنّ أصحاب «القلوب العاقلة»، أي أصحاب الفكر المؤمن بالتغيّر والتحوّل، لا يمكن أن يصبروا على صورة أو حقيقة واحدة لا تقلُّبَ فيها ولا تحوّل، لا سيّما في الحياة اليوميّة الجارية جريان النهر الهيراقليطيّ. ففي التصوّف لا وجود لماهيّات، أو أعيان ثابتة إلّا في برزخ البرازخ، الذي هو عبارة عن غرفة انتظار لتلقّي الأمر المهيب «كن!» للخروج من الثبوت إلى الوجود، لذلك كلّ موجود هو عبارة عن انفتاح أمام إمكانيّات غير منتظرة. هذا الانفتاح هو ما تشكّله استعارة «لا». ونحن نذهب إلى أنّ التصوّف – وهذا من بين ما يجمعه بالفلسفة – هو القدرة على قول «لا» في كلّ زمن وحين، وداخل كلّ مذهب ودين، حتّى لا تتحوّل «لا» إلى «نعم» نهائيّة وكليانيّة. موازاةً لذلك، لا يمكن للتصوّف الاستغناء عن «نعم»، لأنّ «نعم» هي أصل اليقين، ولكن لكي يتجدّد اليقين ويتقوّى ينبغي أن يُطعَّم بـ «لا» بين الحين والآخر؛ كذلك لو اكتفى التصوّف بـ «لا» منفردة، لغَرَق في بحر العدميّة الصامت. ومع ذلك، تبقى «نعم» ذات طبيعة إقصائيّة، ذات منحًى فاشيّ، ولا يمكن التخفيف من وطأتها إلّا بنفخ شيء من الصيرورة فيها عن طريق ضدّها العنيد «لا». خذ،

مثـلا، تقابـل التراث والحداثة: هل ينبغي أن تكون عقليّةُ «إمّـا نعم أو لا» هي المتحكّمة في اختيار نـا بين هذين القطبـين؟ أبدًا. فالتفكير في التراث هو أحد مهامّ الحداثة. وما لم نر ذاتنا في مرآة الـتراث (نقاط قوّتنا وضعفنا تجاه المصير والتاريخ)، فلن نتخطّاه ونتقدّم إلى الأمام. وهذا ما يجعل أفق التفكير الأكبريّ ذا راهنيّة ملفتة للنظر.

٧. تتكلّمون عن ابن عربيّ كـ«روح أكبريّة». وهذا النعت القويّ والهائل يحمل أكثر مـن دلالة؛ فهو من جهة يبدو سـلطة معرفيّة على ما بعده، وفـي الوقت ذاته فكرًا حيًّا، باسـتمراريّة الشـروح والتأويلات المسـتمرة إلى اليوم، في الشـرق والغرب. ما يميّز هذه المباحث، هو جمعها بين البحث الأكاديميّ والقراءة التفسـيريّة: (كوربان، شـوديكيفيتش، كلود عداس، وليم شيتيك، عثمان يحيى، سـعاد الحكيم ...). وكأنّنا اليوم أمام مدرسـة أكبريّة، ابتدأت مع القونويّ (صدر الدين)، وتتجدّد باستمرار. وقد ساهمتم بدوركم، في إظهار هذا الفكر الحيّ والتنبيه إلى أهمّيّة هذا التوجّه العالميّ نحو تراث هذا الرجل، بتنظيمكم لأوّل ندوة دوليّة، في جامعة محمّد الخامس بالرباط سـنة ٢٠٠٢، تحت عنوان: «ابن عربيّ و أفـق ما بعد الحداثة». ونتج عن هذا نسـج لعلاقات كبيرة بمحبّي الشيخ الأكبر، أو الأكبريّين من المنتمين إلى جمعيّة ابن عربيّ بأكسفورد أو غير المنتمين إليها. فما حاجتنا اليوم إلى مثل هذا الفكر في نشر ثقافة التعدّد والاختلاف، في عصر يُنعت بمجتمع إنتاج المعرفة، وما دور المؤسّسات العلميّة والجامعيّة فـي ذلـك؟

المصباحيّ

كمـا سبقت الإشارة، ترجـع أهمّيّة التصوّف خاصّة إلى كونـه يعلّمنا كيف ننظر إلى الشيء بأكثر من عين واحدة، وما ذلك إلّا لإيمانه بتعدّد أوجه الوجود وتعدّد حُجُبه، وأنّ كلّ وجه وحجـاب يقتضي كيفيّة خاصّة به للكشف عنه. فلـو اكتفينا بعين العقل، أو بعين الخيال أو البصـيرة... لما أدركنا من الموجود إلّا الوجه الذي تسمح به تلك العين، علماً بأنّ المطلوب، وهـذا أمر يشترك فيه التصوّف مع الفلسفة، هـو إدراك الوجود «بما» هو موجود، أي بكلّ أوجهـه علـى نحو يتعـرّى فيه عن كلّ وجـه، ليبقى وجـه الواحد الحقّ الذي نـراه في كلّ الآفاق.

هـذا، ولن يتأتّى هـذا الإدراك العجيـب إلّا إذا تحرّرت من الأغيـار والأكوان، أي من الإكراهـات الاجتماعيّة والثقافيّة المستبدّة بالروح، والمقيِّدة للطريق. فلكي تُلقي نظرة حرّة علـى الكون، أو على أحد تجلّياته، كالوضـع التاريخيّ الذي تعيش فيه، عليك أن لا تكتفي بنظرة واحدة أو بنظرة مُسبقة أو بنظرة مُكيَّفة بثقافة ما، بل عليك أن تُلقي سؤالًا حرًّا، سؤالًا نقيًّا، صافيًا، غير ملوّثٍ بالعـادة والتقليد والمواضعة والأحكام المسبقة. الرغبة في الطراوة،

في الدهشــة، هو ما يجعل القــول الصوفيّ شبيهًا بالقول الفلسفيّ. وعلى العكس من ذلك، عندما تخضع مشاهدتك لضغوط السوق والتنمية، ولإكراهات العقيدة والثقافة، أي حينما تترك نفسك تتلقّــى بانفعال، وبدون غربلة ذاتيّة، أحكامًا جاهزة ومواصفات للخروج من المــآزق الاجتماعيّــة، أو التاريخيّــة، أو الثقافيّة، أو الوجوديّة التي تقــوم أمامك يومًا لتختبر قدرتك الذاتيّة، فإنّك تكون قد أسْدَلتَ على عقلك وبصيرتك ستارًا من حديد.

ويلعــب ابن عربيّ برمزيّته دورًا كبــيرًا في نشر هذه الروح التعدّديّة التقلّبيّة، التي سمّيتها بالــروح الأكبريّة. نعم، التعدّديّة تعدّديّات، كالتعدّديّــة الإقصائيّة التي تحمل في طيّاتها لوثة المزاحمــة والصراع والتطاحن والفنــاء، والتعدّديّة الأبويّة التي تسعــى إلى نوع من الحضانة الحمائيّة الخانقة للثقافات المختلفة والمخالفة إلخ. أمّا التعدّديّة الأكبريّة فهي من نوع خاصّ، لأنّ ارتكازها على قرار الوحدة والحرّيّة عن الأكوان يقيها من التطاحن والوصاية.

لقــد أشرت إلى الوجه العلمــيّ من الاهتمام المتزايد بفكر الشيــخ الأكبر. فالشيخ الأكبر لا يشغــل الدنيا والناس بأفكاره الجريئة وتجاربه الخارقــة ورؤاه المدهشة، بل وأيضًا بأعماله الغزيرة، حيث تَطرح أمام المجتمع العلميّ تحدّيات كبيرة. فمعظم مؤلّفاته ما زالت مخطوطة، ومعظم مــا نُشر منها لم يتم تحقيقه طبقًا للأصول والضوابــط العلميّة المتعارف عليها. ولهذا تتضافــر عدّة جهات علــى تعقّب مخطوطاته في المكتبات العالميّــة وتحقيقها، ونشر دراسات حولها. ومن حسن الحظّ أن لابن عربيّ عشّاقًا في كلّ بقاع العالم وفي كلّ المِلل والنِّحل.

مــن جهة أخرى، صار ابن عربيّ يُشكّل صرحًا عالميًّا هائلًا لا يمكن الإحاطة به، بحيث يمكــن القول بأنّ هنــاك مدارس، لا مدرسة واحــدة تنتسب إليه. أمام هــذا التنوّع والتعدّد للمــتن وللفكر وللمدرسة الأكبريّة، حبّذا لو وُجد من يموّل نشر «دائرة معارف» خاصة به، تُعنَــى بالموضوعات الدقيقة والكثــيرة والمتشعّبة التي يصعب الإحاطــة بها من قبل الباحث الواحــد، فمثل هذه الأداة ستمكّن الباحث من إلقــاء نظرة كلّيّة على فكره وتجربته. وأغتنم هذا المنبر، أيضًا، لأوجّه الدعوة إلى تأسيس «مجلة علميّة أكبريّة» بالعربيّة تُعنَى بأعمال وفكر هذا المتصوّف الكبير.

بالتأكيد لا يمكن أن تعوّض هذه الرؤية الأكبريّة مجتمع المعرفة في هذه الأزمنة المتأخّرة، إذ لا يمكــن أن ننكر بأنّ العلم بتقنيّاته المترتّبة عنه صار هو وسيلة الإنتاج الاقتصاديّ الرئيسية، وبأنّــه صــار يغيّر الــذات والمجتمع والأرضــ يومًا. من ينكر هــذه الحقيقــة لا ينبغي له أن يتصــوّف، أو حتّــى أن يتديّن. لأنّ ممارســة التجربة الروحيّة تقتضــي، أوّلًا، كرامةَ الذات،

غناها، امتلاءها. المُطْلَق لا يمكن أن يحلّ في ذات واهنة، متهالكة، تتلقّى الصدقات المعرفيّة (الإنترنت) من غيرها. الذات القويّة هي التي تستطيع أن تُشاهد المُطْلَق، أن تسعى إليه، لأنّه عندئذ هو الذي سيحرّرها من استرقاق التقنيّة بحثًا عن المعنى.

٨. إشكاليّة الوحدة، كما تمّ تناولها في كتابكم «الوحدة والوجود» عند ابن رشد، ذات تلوينات متعدّدة. إلّا أنّها تبقى وحدة عقليّة في مقابل الوحدة الأكبريّة (الشيخ الأكبر)، والتي ترون بأنّها وحدة محسوسة محكومة بالألوهيّة كمرتبة وكمشروع قابل للتطبيق في العالم – الإنسان الإلهيّ. أما الرُشديّة فموجّهة بالوصل بين العقل والوجود. والإحساس والشعور بهذه الوحدة هو ما يوجّه العلاقة العِشقيّة عند أهل العرفان بين الله والإنسان، وبين الأفراد والجماعات، بناءً لتجربة الميل نحو الآخر والغير، خارج عن أي تركّز ذاتيّ، وكما يقول ابن عربيّ،

«أنا وهو على نقطة ثبتت بدون قرار».

وكما نجد على قبر «جلال الدين الروميّ» في «قونية» (تركيا) العبارة التالية،

«يا زائري لا يهمّ مَن تكون ولا مَن هو شيخك، تعالَ يا أخي نتكلّم عن الله».

ألا يُعتَبر هذا المشروع الوحدويّ عَقَدَ دينًا للحبّ، وبابًا للحوار بين الأديان والثقافات؟

المصباحيّ

سؤالك مركّب جدًا لأنّه ينتقل من كتاب «الوحدة والوجود»، وهو كتاب فلسفيّ على النمط البرهانيّ، إلى كتاب «نعم ولا»، وهو كتابٌ ينظر في وحدة الوجود الأكبريّة من زاوية المرأة والمعرفة والأحديّة والثقافيّة... فهل سأستطيع أن أجاريك في تقلّباتك؟

إذا اتّخذنا «وحدة الوجود» معيارًا لتمييز الفلسفة عن التصوّف، فقد يكون بإمكاننا أن نقول بأنّ المتصوّف هو من يرى نَفَس الرحمن ساريًا يجري في كلّ شيء من أشياء الوجود، وفي كلّ مظهر من مظاهر الأشياء، وفي كلّ نحوٍ من أنحاء المظاهر. أمّا الفيلسوف، لا سيّما بعد الثورتين الديكارتيّة والكانطيّة، فهو مَن يرى الإنسان ساريًا في كلّ أنحاء الوجود، معتقدًا أنّه هو من يُضفي المعنى والحقيقة على الأشياء. فقد ملأت الفلسفةُ العالمَ بالإنسان، بلُغته (فهو الذي يُسمّي الأشياء)، بعلمه وبفعله التقنيّ والتاريخيّ والثقافيّ. نحن إزاء وحدة وجود إنسانيّة في مواجهة وحدة الوجود الإلهيّة. كانت وحدة الوجود عند الصوفيّة مجرّدة، تُركّز على «الهوَ» أو «الأحد» غير القابل للإضافة والمعرفة والتعبير والمشاهدة، فأصبحت وحدة الوجود الحداثيّة مشخّصَة تركّز على «الأنا أفكر»، أو «الأنا أجد»، أو «الأنا أتحرّر»

حتّـى من الذات. المسافة كبيرة جدًّا بين عشق التوحّد المطلق من حيث هو معنى هذا العالم، وبين عشق الذات من حيث هي معنى العالم. نعم، كلاهما يعشق العدم؛ نفيُ الذات ومحقُها في العشق الأوّل، ونفي المُطْلَق ومحقه. ألا يمكن الخروج من هذين الشكلين من العدميّة بحلٍّ وسـط يجمع بين تأكيد الذات والاعـتراف بالمُطْلَق؟ شيءٌ من هذا ظهـر في كتابيَّ «**الوحدة والوجـود**»، «**ونعـم ولا**». ففي العمل الأوّل تكلّمتُ عن وحدة عقليّة، أي عن تلك الوحدة، أو بالأحرى الوحدات (البرهانيّة، الحتميّة، المقولاتيّة، المبدئيّة، التقابليّة، إلخ)، التي يبسطها العقـل علـى الطبيعة لكي يصير قابـلا للفهم والفعـل، ممسكًا بزمام الوجـود لكي يستطيع التواجد معه والوجد به؛ بينما تكلّمتُ في العمل الثاني عن وحدة وجدانيّة، وحدة المشاهدة الذاتيّة مع «الهو» في نقطة تجمع بين «الثبات وانعدام القرار». هناك، إذًا، نمطان من التفكير في الوحدة، تفكير بالبرهـان وتفكير بالوجدان. لكنّهما معًا يلتقيان في عشق الوجود. غير أنّ التفكير الأوّل يريد أن يسترقّ، والثاني يسعى إلى أن يستغرقَه المعشوق ويسترقّه المعشوق. والغريـب أن أُفُقَـي التفكـير معًا يسعيان إلى الوقـوف عند نقطة مطلقة محايـدة. ففي الأفق الأكـبريّ يتلاشى عشق الهويّة (مَن تكـون)، وعشق الانتماء (مَن شيخُك)، في سبيل عشق آخر، وهو عشق «الكلام عن الله»، وعندئذٍ يصبح الجميع أخًا للجميع.

ولم يكن من الممكن للشيخ الأكبر أن يفتح باب التسامح والحوار والتلاقح بين الحضارات والثقافات لولا قيامه بعدّة اجتهادات فكريّة متشابكة، نذكر من بينها تخلّيه عن فكرة ثبات الماهيّـة وعـن فصل الجوهر عن الأعراض، ممّا سمح له بربـط الوجود بالزمـن ربطًا ذاتيًّا، وتحطيـم فكرة المطلقات غير القابلة للتطوّر والصيرورة، وهـو الطريق الواضح نحو الحوار بين الأديان والثقافات، الذي تعبّر عنه قولة جلال الدين الروميّ، «كُنْ كالبحر في التسامح، وكالنهر في السخاء وغوث الغير».

٩. تشـكّل مسـألة «الظهور المتحجّب» كما وضعها ابن عربيّ وشُـرّاحه (الأمير عبد القادر الجزائريّ)، عمقًا للفكر الأكبريّ. وتبلورت بشـكل أقوى مع «هايدغر»، في الفكر المعاصر. وما يجمع بين هؤلاء هو التوجّه نحو «أنطلوجيا لا أرسطيّة»، يشكّل الوجود، لا الموجـود، في ظهـوره وخفائه، وحضوره وغيابـه موضوعها الأعلـى. إنّه الوجود الإنسانيّ في أسمى مراتبه. ألاَ يُشكّل هذا المنهج، بكيفيّاته الكاشفة، مناسبة للدمج بين روحَي الفلسفة والتصوّف، في ما تسمّونه بالفكر المنفتح؟

المصباحيّ

سمـح تخلّـي الفلسفة، عـن طواعيّة، عـن ميلها المحموم نحـو إخضاع الموجـود للعقل،

وتركها جانبًا كلّ العقلانيّات المتعصّبة للجوهريّة والثبات والسيطرة والتسخير، والاتّجاه، أكثر فأكثر، نحو عقلانيّات مرنة تشاوريّة نقاشيّة بينذاتيّة تأويليّة... قلتُ سمح لها باللقاء مع التصوّف، أي بنوعَي السريان في الوجود، النَّفسيّ والعقلانيّ. لقد تضافرت مجموعة من الثورات العلميّة، واللسانيّة، والتأويليّة، والظاهراتيّة للتخفيف من ثقل وحدة النظرة الأنطلوجيّة إلى العالم، لتصبح نظرة مرنة، ودّيّة، قابلة للتحوّل وتبادل المواقع والتأثيرات، نظرة لا تفصل الجوهر عن مظاهره قائلة، على لسان جلال الدين الروميّ، «ابدُ كما أنت، وكُن كما تبدو». إذًا، هناك مجهودٌ كبيرٌ بذلته الفلسفة من أجل تغيير صورتها ولباسها والاقتراب من رؤية التصوّف، فلهذا وجب على التصوّف من جهته أن يعيد النظر في صورته ويعمل على الاكتساء بلبس فوق لبس، حتّى يتطعّم بشيءٍ من عصر الأنوار الذي ابتعد عنّا كثيرًا، أي حتّى يُعنَى بالإنسان من حيث هو خليفة الله في أرضه، أو من حيث هو صورة الله في خلقه، أو من حيث هو مرآة الأسماء الإلهيّة، أو من حيث إنّ العالم جسمٌ والإنسان روحه، كما يقول ابن عربيّ.

اسم المقالة	المؤلف	المترجم/المنقّح	العدد	سنة النشر	التصنيف
وجيزةٌ في الولايةِ التكوينيّةِ	أحمد الأشتياني	أحمد ماجد	٠	٢٠٠١	عرفان/الولاية
التعدُّديّة الدينيّة	مصباح اليزدي		٠	٢٠٠١	فلسفة دين
الهندسة المعرفيّة لعلم الكلام الجديد	أحد قراملكي		٠	٢٠٠١	علم كلام جديد
الشيرازيّ: دراسة بيبلوغرافيّة	أحمد ماجد			٢٠٠١	فلسفة إسلاميّة/ حكمة متعالية
المعرفةُ العرفانيّةُ عند الملّا صدرا	شهرام بازوكي			٢٠٠١	فلسفة إسلاميّة/ حكمة متعالية
كأنّي أعرف ملّا صدرا	طراد حمادة			٢٠٠١	فلسفة إسلاميّة/ حكمة متعالية
المجتمعُ الدينيُّ و المدنيّ	علي يوسف			٢٠٠١	فلسفة إسلاميّة/ حكمة متعالية
مقامُ صدرالدين الشيرازيّ في الفلسفة الإيرانيّة	هنري كوربان	سيّد حسين نصر		٢٠٠١	فلسفة إسلاميّة/ حكمة متعالية
رسالةُ حيّ بن يقظان	أبو عليّ ابن سينا (تأليف) أحمد ماجد (إعداد)		١	٢٠٠١	فلسفة إسلاميّة
الهويّة الدفاعيّة لعلم الكلام	أحد قراملكي		١	٢٠٠١	علم كلام جديد
كلمة التصوّف «شهابُ الدين السهرورديّ»	أحمد ماجد (إعداد وتنسيق)			٢٠٠١	فلسفة إسلاميّة/ إشراق
حوارٌ حولَ التفكير العقليّ والفلسفيّ في الإسلام	جلال الدين الأشتياني	محمّد زراقط	١	٢٠٠١	فلسفة إسلاميّة
القصص الرمزيّة في فلسفة إبن سينا	حسين كُدازكر	محمّد زراقط	١	٢٠٠١	فلسفة إسلاميّة
تطوُّر نظريّةِ وحدَةِ الوجود في العرفانِ الشيعيّ	خنجر حميّة		١	٢٠٠١	عرفان
الإشارة والعبارة، الحبُّ والعقل، الستر والبوح	سامي مكارم		١	٢٠٠١	تصوّف
مقدّمة في أصول التصوّف والعرفان	سيّد ضياء الدين سجّادي	توفيق محمّد	١	٢٠٠١	تصوّف وعرفان
مقالةٌ في الاجتهاد	مالك وهبي		١	٢٠٠١	أصول الفقه
قراءة في كتاب «حوار الحضارات وصدامها»	موسى حسين صفوان		١	٢٠٠١	قضايا معاصرة
الافتتاحيّة: من عرف العرفان، فقد عرف..			١	٢٠٠١	عرفان
حوار تأسيسيّ في منطق فهم الدّين (حوار)	المحجّة/ علي أكبر رشاد		٢	٢٠٠٢	علم كلام جديد
العلمانيّة - والثقافة الإسلاميّة « عملانيّة الثقافة الإسلاميّة» (حوار)	المحجّة/ عبّاس نبوي	حيدر نجف	٢	٢٠٠٢	علم كلام جديد
مقوّمات عملانيّة الثقافة في القرآن الكريم (حوار)	المحجّة/ محمّد هادي معرفت	حيدر نجف	٢	٢٠٠٢	علم كلام جديد
معنى ومبنى التجدُّد في علم الكلام	أحد قراملكي		٢	٢٠٠٢	علم كلام جديد
خواطر في فلسفة الدين	بولس الخوري		٢	٢٠٠٢	فلسفة دين
القرآن هو العقل الوسيط، الوحي والنصّ الموحى بين الله والإنسان	خليل أحمد خليل		٢	٢٠٠٢	فلسفة إسلاميّة
مدخل إلى فهم الظاهرة الدينيّة من منظور تاريخ الأديان	خنجر حميّة		٢	٢٠٠٢	فلسفة دين
الإسلام آخر الديانات وأوّلها، مُميّزاته الخاصّة والكونيّة	سيّد حسين نصر	محمّد اسماعيل	٢	٢٠٠٢	فلسفة دين
الافتتاحيّة: الدين، الإسلام، الثقافة	شفيق جرادي		٢	٢٠٠٢	فلسفة دين

اسم المقالة	الكاتب	المترجم/الناقل	العدد	[illegible]	[illegible]
إشكاليّات العلاقة بين الدين والثقافة (مقدّمة نظريّة)	مُحمّد حسن الأمين		٢	٢٠٠٢	فلسفة دين
أطروحات لاريجاني في كتابه «التديُّن والحداثة» (قراءة)	محمود حيدر		٢	٢٠٠٢	قضايا معاصرة
الدليل الوجوديّ ونظريّة الاستخلاف	أبو يعرب المرزوقي		٣	٢٠٠٢	فلسفة إسلاميّة
الدين وتعدُّدُ القراءات	أحمد واعظي	حيدر نجف	٣	٢٠٠٢	علم كلام جديد
التصوُّف والفلسفة	أنور أبي خزام		٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
التعدُّديّة الدينيّة قراءة مسيحانيّة	جون هيغ	سامية داهود اسماعيل	٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
الانحصاريّة الدينيّة	دوغلس غيفت وغاربي فيليبس	طارق عسيلي	٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
الافتتاحيّة: الفهم الدينيّ.. مداخل الثقافة والمحيط	شفيق جرادي		٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
منطقُ فهم الدين	علي أكبر رشاد	حيدر نجف	٣	٢٠٠٢	علم كلام جديد
نقدُ التعدُّديّة	علي رضا قائمي نيا	حيدر حب الله	٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
التعدُّديّة المعرفيّة	محمّد لغنهاوزن	حيدر نجف	٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
حدودُ الفلسفةِ ولوامعُ العرفان	مرتضى مطهّري	حبيب فيّاض	٣	٢٠٠٢	فلسفة إسلاميّة
ما هو موقف ستيس من التصوُّف	نوّاف الموسوي		٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
الواقع الفلسفيّ: تنوُّع نهضويّ.. وتحدّيات			٤	٢٠٠٢	فلسفة إسلاميّة
أصالةُ الكلام وتهافُتُ الفلسفة	إبراهيم الأنصاري		٤	٢٠٠٢	علم كلام
الفلسفةُ الإسلاميّة المعاصرة في العالم العربيّ	إبراهيم أبو ربيع		٤	٢٠٠٢	فلسفة عربيّة
الفلسفة العربيّة في مائة عام	أبو يعرب المرزوقي		٤	٢٠٠٢	فلسفة عربيّة
خلفيّات الاتجاهات الفلسفيّة المُعاصرة في إيران	أحد قراملكي	حبيب فيّاض	٤	٢٠٠٢	فلسفة إسلاميّة
الكلامُ الجديد... تأسيسٌ لفلسفةِ المستقبل	حسن حنفي		٤	٢٠٠٢	علم كلام جديد
الفلسفةُ العربيّة-الإسلاميّة	خنجر حميّة		٤	٢٠٠٢	فلسفة إسلاميّة
أطوارُ الفِكرَة بين فجرِ النهضة وعصرِ المعلومَة	علي حرب		٤	٢٠٠٢	فلسفة عربيّة
الإيمان في المجالِ الكلاميّ والإسلاميّ	أحمد ماجد		٥	٢٠٠٢	علم كلام
النزعة الإيمانيّة في الفلسفة الغربيّة	محمّد لغنهاوزن		٥	٢٠٠٢	فلسفة غربيّة
العلمُ والإيمان	جوادي آملي		٥	٢٠٠٢	فلسفة إسلاميّة
قاعدة الإسلام والإيمانِ والإيقان	حيدر آملي		٥	٢٠٠٢	عرفان
الإيمانُ بينَ الشكِّ واليقين	شفيق جرادي		٥	٢٠٠٢	فلسفة دين
الإيمانُ وجهة نظر فلسفيّة	بولس الخوري		٥	٢٠٠٢	فلسفة دين
توقُّعاتُ البشر من الدين	(ندوة)	حيدر نجف	٥	٢٠٠٢	فلسفة دين
التجربة الإيمانيّة...تجاذباتُ الخطاب والتلقّي	محمّد مجتهد شبستري		٥	٢٠٠٢	فلسفة دين
المصطلحُ في فلسفةِ السهرورديّ الإشراقيّة	أحمد ماجد		٦	٢٠٠٣	فلسفة إسلاميّة
ماهيّةُ الهرمنوطيقا	أحمد واعظي	حيدر نجف	٦	٢٠٠٣	فلسفة دين
نقد السهرورديّ لمنطقِ المشّائين	خنجر حميّة		٦	٢٠٠٣	فلسفة إسلاميّة
حكمة الإشراق وجدليّة الأنساق	شفيق جرادي		٦	٢٠٠٣	فلسفة إسلاميّة
بين السهرورديّ و ملّا صدرا	طراد حمادة		٦	٢٠٠٣	فلسفة إسلاميّة
دراسةٌ في مسألةِ الشرّ والآراء المختلفة فيه	علي الحاج حسن		٦	٢٠٠٣	فلسفة دين
الذاتيّ والعرَضيّ في النصّ	علي رضا قائمي	حيدر نجف	٦	٢٠٠٣	فلسفة دين

[illegible]	المؤلف	المترجم/المعرّب	العدد	سنة النشر	التصنيف
ابستيمولوجيا النصّ	علي رضا قائمي	حيدر نجف	٦	٢٠٠٣	فلسفة دين
الهرمنوطيقا والنصّ الدينيّ	محمّد مجتهد شبستري	حيدر نجف	٦	٢٠٠٣	فلسفة دين
الدين والأخلاق: ثلاثة أنماطٍ في العلاقة	أديب صعب		٧	٢٠٠٣	أخلاق
الإمام والمسيح عند هنري كوربان	بولس الخوري		٧	٢٠٠٣	فلسفة دين
هنري كوربان والخيمياء الروحانيّة	بيار لوري	خيري شعراوي	٧	٢٠٠٣	فلسفة دين
مناط الفعل الأخلاقيّ وخصائِصه في التطوُّر الإسلاميّ	جعفر سبحاني	حيدر نجف	٧	٢٠٠٣	أخلاق
الدين والأخلاق وإشكاليّة النسبيّة عند الشهيد مطهّري	حسن بدران		٧	٢٠٠٣	أخلاق
رؤيةٌ في بناءِ الأخلاقِ من منظور قرآنيّ	علي حجازي		٧	٢٠٠٣	أخلاق
فلسفةُ الإسلام عند هنري كوربان	غلام رضا أعواني		٧	٢٠٠٣	فلسفة إسلاميّة
الأخلاقُ والوظيفة المعاصرة	محمّد شقير		٧	٢٠٠٣	أخلاق
منطق القضايا الأخلاقيّة ومعاييرها من منظور القرآن الكريم	محمّد مصطفوي		٧	٢٠٠٣	أخلاق
جدل الأخلاقيّ - العقلانيّ في فلسفة الحداثة الغربيَّة	محمود حيدر		٧	٢٠٠٣	أخلاق
الكلامُ الجديدُ و فلسفة الدين	أحد قراملكي	حيدر نجف	٨	٢٠٠٤	علم كلام جديد
التعدديَّة والوحي	أعلاء توراني	علي الحاج حسن	٨	٢٠٠٤	فلسفة دين
تأسيسُ القيم	آن ماري روفييلو	الحسن مصباح	٨	٢٠٠٤	أخلاق
مقدِّمةٌ في فلسفة الدين	جون هيك	طارق عسيلي	٨	٢٠٠٤	فلسفة دين
الفلسفة والدين	رضا أكبريان	حيدر نجف	٨	٢٠٠٤	فلسفة دين
الإسلام، وفلسفةُ الدين	شفيق جرادي		٨	٢٠٠٤	فلسفة دين
المنهجُ الواقعيّ في الدراسات الدينيّة	محمّد لاريجاني		٨	٢٠٠٤	فلسفة دين
البعد العرفيّ والعقلائيّ للغة الدين في مجالاتِ التشريع والتّقنين	محمّد جواد سلمان برّو		٩	٢٠٠٤	فلسفة دين
رؤيةٌ في لغةُ الدين / إطلالةٌ على لغة الدين	محمّد جواد سلمان برو / محمّد محمّد رضائي		٩	٢٠٠٤	فلسفة دين
لغةُ الدين من منظورِ الحكمةِ المتعاليةِ	قاسم إخوان نبوي		٩	٢٠٠٤	فلسفة إسلاميّة
سبلُ الفهم القرآنيّ وثماره عند الحكيم الترمذيّ	خالد زهري		٩	٢٠٠٤	تفسير
بلاغة الخطاب الصوفيّ بين التعبير والتأثير	محمّد أ. المسعودي		٩	٢٠٠٤	تصوّف
الإنسان والإله: قضيّة الثالوث	مالك وهبي		٩	٢٠٠٤	أديان مقاربة
فلسفة دينيّة لا تُضحّي بالمجتمع وفلسفة اجتماعيّة لا تُضحّي بالدّين: دراسة أعمال أديب صعب في الفكر الدينيّ-الإجتماعيّ	إيلين دمعة		٩	٢٠٠٤	فلسفة دين
تبرئة السينويّة من تهمة الهرمسيّة في ثلاثيّة طرابيشي	الحسين الإدريسيّ		١٠	٢٠٠٤	فلسفة إسلاميّة
مشكلات اللغة الدينيّة	جون هيك	طارق عسيلي	١٠	٢٠٠٤	فلسفة دين
القرآن كلمة الله مصدر المعرفة والعمل	حسين نصر	موسى صفوان	١٠	٢٠٠٤	فلسفة دين
مقدّمات منهجيّة للُغة الظاهرة الدينيّة	شفيق جرادي		١٠	٢٠٠٤	فلسفة دين
العليّة والحريّة في فلسفتَي ملّا صدرا والصدر	محسن أراكي	محمد حسن زراقط	١٠	٢٠٠٤	فلسفة إسلاميّة
نظريّات لغة الدين	محمّد مصطفوي		١٠	٢٠٠٤	فلسفة دين
الرمزيّة الدينيّة	ولتر ستيس		١٠	٢٠٠٤	فلسفة دين
النظام الوجوديّ والعلاقة الوجوديّة	يحيى محمّد		١٠	٢٠٠٤	فلسفة إسلاميّة
الليبراليّة في ميزان الدين	أسعد السحمراني		١١	٢٠٠٤	قضايا معاصرة

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
العلمانيّة الشاملة وانعكاساتها في الخطاب المسيحيّ	جيروم شاهين		١١	٢٠٠٤	فلسفة دين
العلمانيّة في الخطاب الإسلاميّ	حسين رحّال		١١	٢٠٠٤	فلسفة دين
العرفان عند الإمام الخمينيّ	سامي مكارم		١١	٢٠٠٤	عرفان وتصوّف
الدين والعلمنة (نظام المعرفة والقيم)	شفيق جرادي		١١	٢٠٠٤	أخلاق
مراجعة نقديّة لنظريّة أسلمة فلسفة العلوم	عبد الحليم فضل الله		١١	٢٠٠٤	قضايا معاصرة
الليبراليّة بين التعريف والتطبيق	علي أكبر نوائي	علي الحاج حسن	١١	٢٠٠٤	قضايا معاصرة
العلمانيّة والدين - الحدود من وجهة النظر الغربيّة	كارتسن ويلاند	أحمد عيد تفاريق	١١	٢٠٠٤	فلسفة دين
دراسة النسبة بين الدين والليبراليّة	محمد ظهيري	علي الحاج حسن	١١	٢٠٠٤	فلسفة دين
العلمانيّة والديموقراطيّة	محمد فنيش		١١	٢٠٠٤	قضايا معاصرة
العلمانيّة في تركيا: مضمون مختلِف وتطبيقٌ خاطىء	محمد نور الدّين		١١	٢٠٠٤	قضايا معاصرة
التصالح المجتمعيّ بين الدين وعلمانيّة الدولة	وجيه قانصو		١١	٢٠٠٤	فلسفة دين
أسلمة فلسفة العلوم: التماثل بين العلوم الطبيعيّة والقِيَم الدينيّة	وجيه قانصو		١١	٢٠٠٤	قضايا معاصرة
علاقة ابن رشد بالتصوُّف	ابراهيم بن عبد الله بورشاشن		١٢	٢٠٠٤	فلسفة إسلاميّة
قراءة في كتاب الإجتماع العربيّ الإسلاميّ: مراجعات في التعدّديّة والنهضة والتنوير	الياس خوري		١٢	٢٠٠٤	فلسفة عربيّة معاصرة
الحبُّ الخالص عند ملّا صدرا	جاد حاتم		١٢	٢٠٠٤	فلسفة إسلاميّة
ثنائيّة المنهج والمعرفة في إطار العرفان والفلسفة	حبيب فيّاض		١٢	٢٠٠٤	عرفان
العقل في جدليّاته	شفيق جرادي		١٢	٢٠٠٤	فلسفة دين
لقاءٌ حواريّ مع د.غلام رضا أعواني و د.بيار لوري	شفيق جرادي/حبيب فيّاض /محمود حيدر/غسان حمود أحمد ماجد/غلام رضا أعواني/بيار لوري		١٢	٢٠٠٤	فلسفة دين
الخطاب الإسلاميّ واتّجاهات التغيير..من الرؤية إلى المشروع	علي فيّاض		١٢	٢٠٠٤	فلسفة إسلاميّة
العقل والعشق الإلهيّ	غلام حسين ديناني	عبد الرحمن العلوي	١٢	٢٠٠٤	تصوّف وعرفان
المرأة من خلال المعرفة الشهوديّة	فروزان الراسخي		١٢	٢٠٠٤	عرفان
اشتداديّة الحركة الجوهريّة	محسن غرويان	حبيب فياض	١٢	٢٠٠٤	فلسفة إسلاميّة
الافتتاحيّة: المعرفة الدينيّة وجدليّة العقل والشهود	محمّد دكير		١٢	٢٠٠٤	تصوّف وعرفان
برهان الصدّيقين	محمّد صادق الموسوي		١٢	٢٠٠٤	فلسفة إسلاميّة
لايبنتس والعدل الإلهيّ	مهين الرضائي		١٢	٢٠٠٤	فلسفة دين
الحبُّ الإلهيّ والتّحقُّق الوجوديّ	إنعام حيدورة		١٣	٢٠٠٥	عرفان
الأصول الدينيّة للفنّين العربيّ والفارسيّ	أحمد عيسى		١٣	٢٠٠٥	جماليّات
الروح الصوفيّة في النظريّات الجماليّة العربيّة - الإسلاميّ	أنور فؤاد أبي خزام		١٣	٢٠٠٥	جماليّات
المدخل إلى فلسفة الميرداماد	توشيهيكو-إيزوتسو	محمّد ثائر القدسي	١٣	٢٠٠٥	فلسفة إسلاميّة
الأيقونة: تأمُّلات في الدلالات الفنيّة	جورج خضر		١٣	٢٠٠٥	جماليّات
الافتتاحيّة: الدين والتصوُّف: رؤية علائقيّة تأسيسيّة	حبيب فيّاض		١٣	٢٠٠٥	تصوّف
الفنّ الدينيّ والروحانيّة الإسلاميّة	حسين نصر		١٣	٢٠٠٥	جماليّات

اسم المقالة	المؤلف	المترجم/المحقق	العدد	سنة النشر	تصنيف
التأويل المعرفيّ الوجوديّ للعبادة»منهج ونموذج تطبيقيّ»	خنجر حميّة		١٣	٢٠٠٥	عرفان
الخطُّ العربيُّ بينَ الفنِّ والتصوّف	سامي مكارم		١٣	٢٠٠٥	جماليّات
اتِّجاهات في مسار تجديد الخطاب الدينيّ	شفيق جرا		١٣	٢٠٠٥	فلسفة دين
مناقشة كتاب الزمزيّ «الإنسان من عصور التضليل إلى زمن القيام» (قراءة)	علي الشامي		١٣	٢٠٠٥	قضايا معاصرة
دور رجال الدين في النظام الثيوقراطيّ والنظام الإسلاميّ	علي المؤمن		١٣	٢٠٠٥	قضايا معاصرة
الدين والدولة في القرآن الكريم مدخل أوّليّ ،	علي فياض		١٣	٢٠٠٥	قضايا معاصرة
قراءة في كتاب «مقاربات منهجيّة في فلسفة الدين» (قراءة)	غسّان طه		١٣	٢٠٠٥	فلسفة دين
الإنسان والحقيقة الدينيّة، الأنا من الكوجيتو إلى الشهادة	كمال البكاري		١٣	٢٠٠٥	فلسفة غربيّة
الغزالي بين حبِّ الفلسفة وكره الفلاسفة	محمّد أيت حمو		١٣	٢٠٠٥	فلسفة إسلاميّة
لمحة عن التصوُّف عند ملّا صدرا في «إيقاظ النائمين» (قراءة)	محمّد خنساري	طارق عسيلي	١٣	٢٠٠٥	لسفة إسلاميّة / تصوّف
الجمال: المشهد الأوّل	محمّد كوثراني		١٣	٢٠٠٥	جماليّات
إشراقات التصوُّف في الفنون الإبداعيّة الإسلاميّة	محمود إسماعيل		١٣	٢٠٠٥	تصوّف
العلمُ بين التاريخ والفلسفة والدين: مراجعة وتقييم (قراءة)	مصطفى محمّد العدوي		١٣	٢٠٠٥	
الفنُّ والتصوُّف من منظور فلسفة الدين	ممدوح الشّيخ		١٣	٢٠٠٥	جماليّات
الحداثة وإشكاليّة فهم النصوص الدينيّة	أحد قراملكي	دلال عبّاس	١٤	٢٠٠٦	علم كلام جديد
الدين وإشكاليّة الشرِّ عند إخوان الصفا	أحمد صبري السّيد علي		١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
العلم والدين بين العلمانيّين والإصلاحيّين	أحمد محمّد سالم		١٤	٢٠٠٦	قضايا معاصرة
الشرُّ من منظور دينيّ بين التجريد والتجسيد	آمال الأتربي		١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
الشروح الإسلاميَّة للمقولات الأرسطيّة	توفيق حائري		١٤	٢٠٠٦	منطق
الشرّ: رؤىً مسيحيّة في إشكاليّاته وتداعياته	جان هيك	طارق عسيلي	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
الإفتتاحيّة: إشكاليّة الشرّ بين الفلسفة والدين والإجتماع	حبيب فيّاض		١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
خيبة الحداثة: قراءةٌ في كتاب السوبرُ حداثة لحسن عجمي	حمو بو شخار		١٤	٢٠٠٦	قضايا معاصرة
إشكاليّة الشرّ على ضوء أصالة الوجود	حميد رضا آية اللّهي	طارق عسيلي	١٤	٢٠٠٦	فلسفة إسلاميّة
إتّحاد العقل والعاقل والمعقول	زهرا مصطفوي	هدى بيضائي	١٤	٢٠٠٦	فلسفة إسلاميّة
الحداثة وأولويّات الوعي العربيّ الإسلاميّ	شفيق جرادي		١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
برهان الصديقين بنظر أهل العرفان والفلاسفة	صادق الحسيني		١٤	٢٠٠٦	فلسفة إسلاميّة
مسألة الشرّ: رؤىً لاهوتيّة وفلسفيّة	صفدر تبار صغر		١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
مشكلة الشرّ في الفلسفةِ الإسلاميّة	طراد حمادة		١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين

الهويّة من منظور فلسفة الأديان: دراسة وتوثيق	علي أبو الخير		١٤	٢٠٠٦	قضايا معاصرة
قراءة في كتاب «حوارات في فهم النصّ وقضايا الفكر الدينيّ المعاصر»	علي جابر		١٤	٢٠٠٦	
مفهوم الشرّ في المجتمعات الغربيّة	غسّان طه		١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
الخير والشرّ في الحكمة المتعالية	محمّد قراركز لو	محمّد حسن زراقط	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
الدين وإشكاليّة الشرّ	محمود جابر		١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
السلوك عند السهرورديّ بين الرؤية والهدف: «العمل والعجب» نموذجًا	محمود نون		١٤	٢٠٠٦	فلسفة إسلاميّة / تصوّف
الفراغ الثابت في العلاقة بين الذات والموضوع: رؤية تساؤليّة حول طبيعة الإنسان وإشكاليّة الشر	ممدوح رزق		١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
أثينا وأرض عوص: تأمُلات في سفر أيُوب وكتاب «السياسة» لأفلاطو	بوعز عفرون	رشاد الشّامي	١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين/ أديان مقارنة
فلسفة إبن ميمون: الأبعاد الدينيّة الثلاثة في اشكاليّة التكوين	خالد سعيد		١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين/ أديان مقارنة
المدارس الفكريّة الدينيّة اليهوديّة	خلود مصطفى		١٥	٢٠٠٧	أديان مقارنة
القبّالاه: مذهب التأويلات الباطنيّة	رشاد عبد الله الشامي		١٥	٢٠٠٧	أديان
فلسفة الدلالات الدينيّة لبعض الأعياد اليهوديّة	شعبان سلام		١٥	٢٠٠٧	أديان
الفلسفة والدين: قراءة نقديّة في كتاب مقاربات منهجيّة في فلسفة الدين	عبد العالي العبدوني		١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين
نماذج من التفاعل الثقافيّ بين العرب واليهود في الأندلس	ليلى إبراهيم أبو المجد		١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين/ أديان مقارنة
منهاج رابي يوسف آلبو في أصول الدين وصِلتها بنظريّات ابني جيله رابي سداي كرشكش ورابي شمعون بن تسيماح دوران	مائير فاكسمان		١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين/ أديان مقارنة
الفلسفة العربيّة الإسلاميّة من منظور جديد	محمّد عبد الرّحمن مرحبا		١٥	٢٠٠٧	فلسفة عربيّة
الفرق والمذاهب اليهوديّة: فرق اليهوديّة في عهد الإسلام	محمّد عبد عبد الله عطوات		١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين/ أديان مقارنة
أدب الرحلات عند يهود العصور الوسطى: بين الأسباط العشرة المفقودين ورحلات السندباد البحريّ	منى ناظم الدبوسي		١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين/ أديان مقارنة
نخائر آخر الأيام يهودا جيون		أسامة حرب	١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين/ أديان مقارنة
الأيديولوجيا المقاصديّة: رؤية نقديّة علمّة في مقاصد الشريعة وشريعة المقاصديين	إدريس هاني		١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
فقه المصلحة: قراءة متأنّية لنظريّة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد	أحمد عبادي	علي مرتضى	١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
الفلسفة والمسألة الإصطلاحيّة عند الدكتور طه عبد الرّحمن	أحمد ماجد		١٦	٢٠٠٨	فلسفة إسلاميّة
الفكر المقاصديّ عند أبي الحسن علي ابن ميمون الغماري الفاسي	حكيمة شامي		١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة

المصلحة ودورها في التقريب بين المذاهب الإسلاميّة	خالد زهري		١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
تجديد المأصول للمنقول في منهجيّة طه عبد الرحمن	خليل أحمد خليل		١٦	٢٠٠٨	فلسفة إسلاميّة
نظريّة التكوثر العقليّ عند الدكتور طه عبد الرحمن	سمير خير الدين		١٦	٢٠٠٨	فلسفة إسلاميّة/ معاصرة
نهضويّة الفلسفة عند طه عبد الرحمن	شفيق جرادي		١٦	٢٠٠٨	فلسفة إسلاميّة/ معاصرة
روح الشريعة: دراسة فقهيّة قانونيّة تتناول البعد التشريعي للأحكام	علي العلي		١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
الفقه ومصلحة النظام: دراسة مقاصديّة	علي أكبر كلانتري		١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
مقاصد الشرع: دراسة عامّة	محمّد بشاري		١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
الافتتاحيّة: في فلسفة الفقه ومقاصد الشرع وغاياته	محمّد زراقط		١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
أوائل أبي حامد الغزاليّ في مقاصد الشريعة	محمّد عبدو		١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
إشكاليّة الإخبار وأزمة الكتابة التاريخيّة (لقاء)	محمود إسماعيل إدريس هاني		١٦	٢٠٠٨	تاريخ
العدالة قاعدةً فقهيّةً ومقصدًا	مهدي مهريزي	علي الموسوي	١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
الأسلوب الحجاجيّ في خطاب ابن ميثم البحرانيّ	إدريس هاني		١٧	٢٠٠٨	علم كلام
الموت في الحضارات القديمة	أحمد ماجد		١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين / أديان مقارنة
المصير الإنسانيّ: الخلود والبعث وخلود النفس	جون هيك	طارق عسيلي	١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين / أديان مقارنة
يقظة الموت	شفيق جرادي		١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين
نظريّة اتّحاد النفوس بعد الموت	علي أرشد رياحي	محمّد حسن زراقط	١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين
تأمُّلات فلسفيّة في ظاهرة الموت	لوبر ستيفان	طارق عسيلي	١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين
الموت في الفلسفة الاسلاميّة	محمّد الخامنئي	محمّد حسن زراقط	١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين
الافتتاحيّة	محمّد حسن زراقط		١٧	٢٠٠٨	
الفكر المقاصديّ عند ابن خلدون	محمّد عبدو		١٧	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
حوار مع الدكتور حسن حنفي	المحجّة/ حسن حنفي		١٨	٢٠٠٩	فلسفة عربيّة
اللغة، الإنسان، الدين	أحمد ماجد		١٨	٢٠٠٩	فلسفة دين
مسألة المنهج في المشروع الفكريّ لحسن حنفي	أحمد ماجد		١٨	٢٠٠٩	فلسفة عربيّة
بحث حول مفهوم اليسار الإسلاميّ في فكر الدكتور حسن حنفي	جميل قاسم		١٨	٢٠٠٩	فلسفة عربيّة

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
المنهج التأويليّ للدكتور حسن حنفي في «النقل والإبداع»	جهاد سعد		١٨	٢٠٠٩	فلسفة دين
المنهج، المنطق، المعرفة: في الاتّجاه النقديّ عند أبي البركات البغداديّ	خنجر حميّة		١٨	٢٠٠٩	فلسفة إسلاميّة
تساؤلات في المبنى العقيديّ والمنهج عند الدكتور حسن حنفي	سمير خير الدين		١٨	٢٠٠٩	فلسفة إسلاميّة
الإنسانويّة وجهة نظر إسلاميّة	علي رباني كلبايكاني	محمّد حسن زراقط	١٨	٢٠٠٩	فلسفة دين
آية الاستخلاف: قراءة مقارنة بين تفسيرين	علي عباس الموسوي		١٨	٢٠٠٩	فلسفة إسلاميّة
الأنبياء ودورهم في الحياة الإنسانيّة فردًا ومجتمعًا	محمّد حسن قدردان قراملكي	محمّد حسن زراقط	١٨	٢٠٠٩	فلسفة إسلاميّة
التربية الدينيّة ودورها في حياة الفرد والمجتمع	محمّد عبد الله عطوات		١٨	٢٠٠٩	تربية
قطب رحى الوجود؟! الإنسان في الرؤية الإنسانويّة إبّان عصر النهضة	محمود نبويان	محمّد حسن زراقط	١٨	٢٠٠٩	فلسفة دين
حوار الدهشة والرّهبة بين لحظتَي انبثاق: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ منذ ظهور الإسلام وإلى عصر النهضة	أحمد ماجد		١٩	٢٠٠٩	فلسفة دين / أديان مقارنة
فلسفةٌ جديدة للحوار الدينيّ	أديب صعب		١٩	٢٠٠٩	فلسفة دين
عيسى ومحمّد: نقاط التقاء جديدة	تيم وينتر	محمود يونس	١٩	٢٠٠٩	فلسفة دين / أديان مقارنة
الاتّجاه النقديّ عند أبي البركات البغداديّ (٢): المنطق والإدراك العقليّ	خنجر حميّة		١٩	٢٠٠٩	فلسفة إسلاميّة
الدين، الفلسفة، والسؤال المهاجر	شفيق جرادي		١٩	٢٠٠٩	فلسفة إسلاميّة
الإسلام في الفكر الدينيّ المسيحيّ	عادل تيودور خوري		١٩	٢٠٠٩	فلسفة دين / أديان مقارنة
محمّد جواد مغنيّة: فقهه واتّجاهه التقريبيّ	محمّد علي التّسخيري		١٩	٢٠٠٩	فلسفة إسلاميّة
الخطاب الإسلاميّ: بين الرؤيّة والمشروع	علي فيّاض		١٩	٢٠٠٩	قضايا معاصرة
تأويلات قرانيّة وهيمنة سياسيّة: إصلاح الفكر الإسلاميّ	ماسيمو كامباني	محمود يونس	١٩	٢٠٠٩	فلسفة إسلاميّة
موقعيّة الفلسفة في أعمال محمّد جواد مغنيّة	محمود حيدر		١٩	٢٠٠٩	فلسفة إسلاميّة
الزمان في المجتمعات الدينيّة	أحمد ماجد		٢٠	٢٠١٠	أنثرُبُلوجيا الدين
الميرداماد والحدوث الدهريّ للعالم	سجّاد رضويّ	محمود يونس	٢٠	٢٠١٠	فلسفة إسلاميّة
إدمُند هُسِرل – الوعي الذاتيّ بالزمان	مايكل أندروز	محمود يونس	٢٠	٢٠١٠	فلسفة غربية
الزمن في فكر مارتن هايدِغر – مقاربة استيضاحيّة	مشير باسيل عون		٢٠	٢٠١٠	فلسفة غربية
الزمن وعودة الأبديّة	شفيق جرادي		٢٠	٢٠١٠	فلسفة دين

as such, i.e. contemplating the basic concepts intertwined with the ontological thought and its epistemic consequences. We hope our endeavor would help move Avicennism beyond its archival destiny and historiographic framing contaminating all scholarly work on Islamic philosophy.

Metaphysical truth, says the adherent to unity of existence, is two-dimensional contingent upon whether it (the truth) is determined (articulated) or not. If the world of appearances, the world of determinations, were to be considered as self-subsistent and enduring, then it is false and unreal. Were it to be considered in its relation to the Ultimate Truth, however, then it is perfectly real. The knowledge of the world of appearances, a knowledge of essences by its nature, ought not blockade our knowledge of the ultimate structure of Reality, the knowledge of which cannot be but presential. Here, the mystic-philosopher holds sway over the two dimensions when his empirical ego is extinguished in the Absolute (annihilation), bringing the subject and the object together and witnessing unity in the heart of multiplicity (annihilation of annihilation).

Rationality is distinctive of man. It is the knowledge of universals; the tools we deploy in seeking truth.

Universals are of two types, those that are arrived at by the abstraction of the senses, and this is the heart of essential propositions, and universals that are had by the abstraction of the mind, and this is the heart of philosophical propositions. Metaphysics transcends the *meta* which encompasses the truth; a transcendence of exclusion, and in this sense transcending the imagined and the relative, ultimately attaining truths and facts; and a transcendence of assembly and comprehensiveness, and in this sense it should be utilized - as is suggested in this paper - to surpass essences and things concrete to arrive at existence, inasmuch as it is a primary philosophical concept.

The Avicennan ontological heritage had a far-reaching impact exceeding the vocation ascribed to it as a mediator between the Aristotelian oeuvre and its renovating scholastic interpretations. Disputably, He was regarded by Heidegger as a first milestone in the path to essentialism perfected ultimately by Hegel. Here we consider Avicenna's ontology in our analysis of being and existence from a Heideggerian perspective critical of the history of philosophy, and defiant to epistemic and existential challenges ensuing from the development of science. This is a reading aiming at contemplating existence

Philosophy, and all human inquiry, was built on denying the individual being all that gives it its peculiarity and distinctiveness, while retaining what is common to the genus. In such a journey, the inquisitive mind ceases not before arriving at what is common to all beings. This universal, however, gets duller as we go on, until it is confined, in description, at the end of the journey, to being or existence. The oddness here, in this epistemological journey, is that the further you go, the farther you are from the distinctiveness and particularity of the individual being. Here, the author deems the said approach unfitting to deal with humans, even if it were eligible to deal with things. The reality of man subsists in his distinctiveness that cannot be cognized by looking through the universal; this looking extinguishes it. The only approach permissible is to meet this reality and converse with it.

Metaphysics deals with primary principles while taking existence for granted. Whenever certain metaphysical constructs elected to prove existence (reality), we ended up with skepticism and relativity. Reality cannot be suspended (Descartes and Husserl) as we go about finding a way to demonstrate it, or founded (modern physics) as if unavailable; it only makes itself present in a dialogical rapport. Moreover, the primary evidence on existence cannot reside in the ego's consciousness alone; we wouldn't be capable of establishing any reality thereof. The evidence resides in its perpetual presence, although it does not attend without limitations or featureless.

SPECIAL ISSUE: THE RETURN OF METAPHYSICS

The collapse of classical-physics-bound philosophy, with the progress of quantum theory, intensified the campaign inaugurated by Kantians and Skeptics against metaphysics as a legitimate domain of human inquiry and knowledge. In an effort to curtail the ensuing extreme positivist and relativist positions, Bachelard, while pursuing the idealist prospects instigated by Heisenberg, established the priority of mathematical reality as if trying to make room for objectivity. In his hands, objectivity became a theoretical invention that would essentially de-materialize the universe, dropping, thereat, the law of non-contradiction and basing reality on non-reality.

Metaphysics plays a pivotal role in philosophy as the central form of rational inquiry with its own methods and verification criteria. All other scientific disciplines are based on metaphysical assumptions, logic un-excluded. As such, logical possibility is not enough to evaluate the results of experience for the formal, or conceptual basis, which constitutes the domain of logic, returns, of necessity, to the ontological basis, the domain of metaphysics. It is metaphysical possibility that makes metaphysics possible.

Al-Mahajja | Issue 21 (2010)

Biannual. Specialized in Religious and Philosophical Thought

Sapiential Knowledge Institute (for Religious and Philosophical Studies) is a research and education institute active in the intellectual domain with aims at bridging gaps between different religious and intellectual groups, through specialized studies, advanced teaching approaches and academic publications.

Notes for Contributors contributors are invited to submit their manuscripts for consideration, or translation, by email or on desk, to the Editor. All manuscripts will be reviewed by academic referees. Articles are to fall between 4000 and 8000 words (including notes and references) and must adhere to the Journal>s style. Papers accepted become copyright of Sapiential Knowledge Press unless otherwise specifically agreed.

Opinions expressed are those of the authors and not, of necessity, those of the Journal.

Sapiential Knowledge Institute
Saouli Center – Haret Hreik - Beirut, Lebaon
www.shurouk.org - almahajah@shurouk.org
00961 – 1 – 544622/1